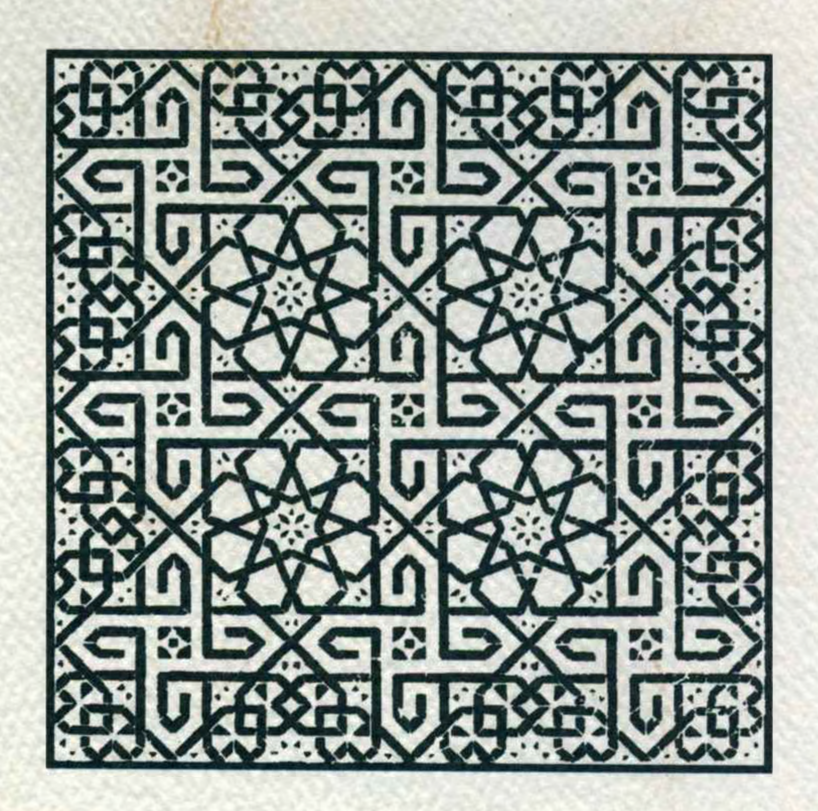
Spinoza, ¿místico o ateo?
Inmanencia y amor en la naciente Edad Moderna

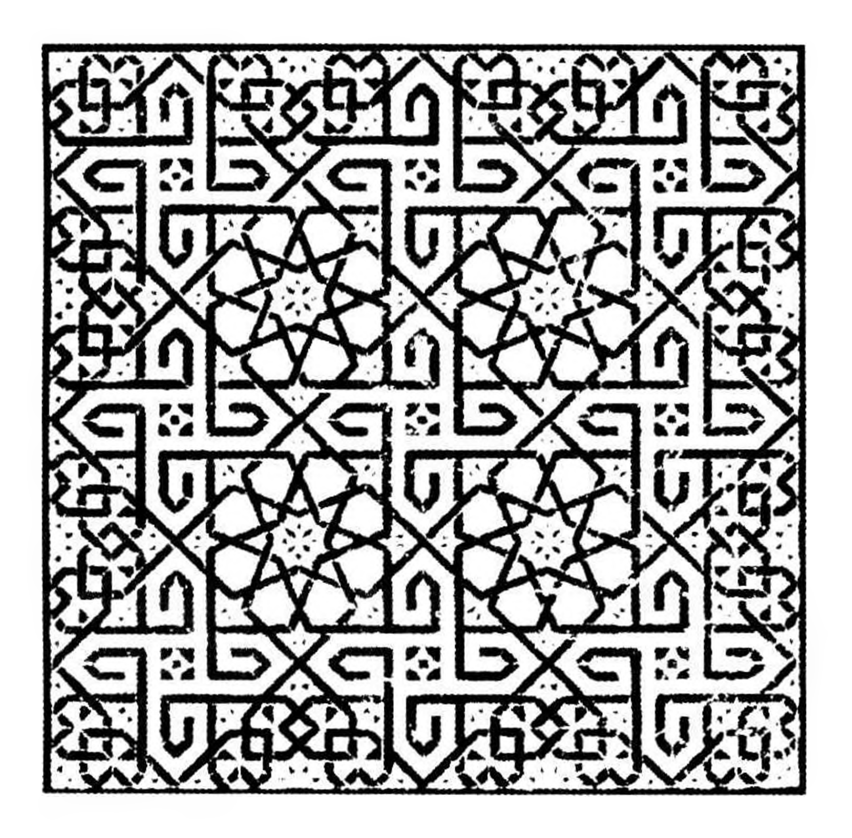


José Ezcurdia

Spinoza, ¿místico o ateo?

Inmanencia y amor en la naciente Edad Moderna

Spinoza, ¿místico o ateo?
Inmanencia y amor en la naciente Edad Moderna



José Ezcurdia



Instituto de Investigaciones en Educación



Universidad de Guanajuato

Arturo Lara López
Rector de la Universidad de Guanajuato

José Manuel Cabrera Sixto
Director de Investigación y Postgrado

Héctor Ernesto Ruiz Esparza Murillo
Director del Instituto de Investigaciones en Educación

Primera edición, 2005

D.R. © José Ezcurdia

D.R. © UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO
Lascurain de Retana 5
36000, Guanajuato, Gto.

ISBN: 968-864-373-4

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Índice

Y es que, detrás de la pesada masa de conceptos tomados al cartesianismo y al aristotelismo, la teoría de Spinoza se nos aparece como una intuición, intuición que ninguna fórmula, por simple que sea, resultará lo bastante simple para expresarla. Digamos, para contentarnos con una aproximación, que es el sentimiento de una coincidencia entre el acto por el que nuestro espíritu conoce perfectamente la verdad y la operación por la que Dios la engendra, la idea de que la 'conversión' de los alejandrinos, cuando se hace completa, no forma sino una unidad con su 'procesión', y que cuando el hombre, salido de la divinidad, llega a entrar a ella, no percibe más que un movimiento único allí donde había visto primero los dos movimientos inversos de ida y de retorno, encargándose aquí la experiencia moral de resolver una contradicción lógica, y de hacer, por una brusca supresión del tiempo, que el retorno sea una ida.

BERGSON, *Pensamientos Metafísicos*,
'La intuición filosófica', 1351, 124.

Prefacio

S*pinoza, ¿místico o ateo? Inmanencia y amor en la naciente Edad Moderna.* El título de este texto presenta, por un lado, el hilo conductor que posibilita analizar y vincular múltiples de los diferentes planteamientos ontológicos, epistemológicos y éticos de la filosofía spinoziana y, por otro lado, los conceptos que dan cuenta de su forma en el contexto de una Modernidad que conoce su emergencia.

Así, la pregunta, "Spinoza, ¿místico o ateo?" permite revisar el pensamiento de este autor, el cual, al articularse con base en la noción de inmanencia, resulta como si se debatiera entre un ateísmo y un planteamiento de carácter religioso. Mientras que el mencionado ateísmo está fundado tanto en una ontología que hace de Dios orden y fuerza ciegos, idénticos a la naturaleza, como en una concepción del hombre como un ser libre y amoral, que no reconoce a Dios como su principio; el planteamiento religioso se apoya en una noción de salvación en la que el hombre puede asegurar la conservación y la plenificación de su esencia singular en un Dios personal.

La frase "Inmanencia y amor en la naciente Edad Moderna" apunta cómo Spinoza, justo a partir de una concepción inmanentista de lo real en la que la forma del amor juega un papel fundamental, lleva a cabo una naturalización de Dios, y una divinización de la naturaliza y del hombre, a partir de las cuales el hombre mismo, no obstante alcanza su salvación al vincularse con su propio principio, Dios o la naturaleza, gana una autonomía ontológica, epistemológica y ética que aparece como uno de los rasgos fundamentales de una Modernidad que conoce justo su emergencia y desarbola el andamiaje conceptual que sostiene la filosofía de la baja Edad Media y en especial la filosofía aristotélico-tomista. Dicha frase anuncia que la filosofía spinoziana afirma la forma

del hombre y su capacidad de obrar, de modo que los planteamientos religiosos presentes en su doctrina provenientes del judaísmo, del cristianismo y de la filosofía neoplatónica, se ven enriquecidos y ganan un nuevo aliento gracias a su inclusión en el horizonte de problemas al que da lugar la noción de inmanencia, como la primacía del sujeto en la relación de conocimiento, la autonomía moral y la sustancialización de la naturaleza, característicos del propio ambiente reflexivo moderno.

Spinoza, ¿místico o ateo? Inmanencia y amor en la naciente Edad Moderna tiene como objeto mostrar cómo Spinoza, a partir de una serie de planteamientos que aparentemente conducen al ateísmo, y sin dejar a un lado el planteamiento religioso fundamental de la salvación, a la vez que desplaza al Dios trascendente que aparecía como principio de las concepciones metafísicas y antropológicas del medioevo, traza algunas de las directrices fundamentales que orientan el despliegue del pensamiento moderno, sobre todo aquellas que giran en torno al nuevo papel que juega el hombre en los planos metafísico, ético y epistemológico.

DE DIOS

Spinoza, al comienzo de *La reforma del entendimiento*, presenta una serie de reflexiones de orden ético, en relación con la posibilidad de satisfacer el anhelo humano de completud. El tema de la obtención de un bien que colme de manera satisfactoria el deseo consustancial a la naturaleza humana, aparece a la cabeza de este texto, que se caracteriza por sus preocupaciones de orden metodológico y epistemológico.

No obstante que en *La reforma del entendimiento* Spinoza muestra fundamentalmente sus concepciones sobre el adecuado desempeño de la razón, no deja de lado la tradicional teoría del cumplimiento de la felicidad del hombre, a partir de la aprehensión de un objeto adecuado para tal fin:

> Después de haber aprendido de la experiencia que todo cuanto suele ocurrir en la vida ordinaria es insignificante y vano, cuando advertí que las cosas que yo tenía no son en realidad en sí ni buenas ni malas sino en cuanto afectan al espíritu, decidí finalmente averiguar si existía algún bien verdadero, capaz de comunicar su bondad y mover el ánimo por sí solo, sin el concurso de las demás cosas; es decir, si hay lago que, una vez hallado y después de haberlo alcanzado, permita gozar eternamente de una alegría constante y suprema (*La reforma del entendimiento*, p. 27).

Spinoza determina el horizonte ético en el que se inscriben las doctrinas epistemológicas y metodológicas de *La reforma*, a partir de sus reflexiones sobre el humano anhelo de completud y su posible satisfacción.

Este autor señala cómo el hombre, en múltiples ocasiones, hace objeto de su deseo diversas cosas finitas y perecederas que, de ser aprehendidas, no pueden más que brindarle una satisfacción

pasajera, dejándolo frente al vacío de su deseo mismo y con la tristeza producto de toda pérdida. En este contexto, subraya la necesidad de buscar un bien infinito y eterno que, por su propia naturaleza, resulte inagotable y pueda brindarle al hombre una felicidad constante e imperecedera:

> Por eso me parecía que el origen de todos los males derivaba de poner la felicidad o la desdicha en las cualidades de los objetos a los que adherimos nuestra inclinación [...] Pero todos estos males son la consecuencia de poner el amor en cosas perecederas, como las que antes hemos nombrado. Por el contrario, el amor a lo infinito y a lo eterno nutre el alma con una alegría constante y sin mezcla de tristeza: nosotros hemos de buscar, con todas nuestras fuerzas, este bien que es el único digno de ser buscado (*La reforma del entendimiento*, p. 30).

El amor a un objeto infinito y eterno es la forma de un buen amor, que satisface plenamente el deseo del hombre y le brinda una felicidad inagotable. El cumplimiento de la esencia humana se traduce en la unión de la misma con un bien infinito. En este sentido, en la medida que el hombre vincule su naturaleza a Dios, es que podrá colmar su vacío existencial y alcanzar una acabada perfección y la felicidad:

Spinoza señala en el *Tratado teológico político*:

> De donde se sigue que aquél [hombre] es necesariamente el más perfecto y más completamente participa de la suprema beatitud; que quiere sobre todas las cosas el conocimiento intelectual del ser más perfecto, a saber, Dios, y en él se complace prefiriéndolo todo. Tal es nuestro bien supremo, tal el fondo de nuestra felicidad: el conocimiento y el amor de Dios (*Tratado Teológico-Político*, IV, 13).

Por otra parte apunta en la *Ética*:

> Por esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación y beatitud: en un constante y eterno amor a Dios, o sea, en el amor de Dios a los hombres (*Ética*, V, Prop. XXXVI, Esc.).

En una primera instancia, el pensamiento de Spinoza aparece como un discurso emparentado con la doctrina religiosa, en la medida que busca ligar o religar al hombre a un principio que se supone perfección absoluta, bien supremo, causa y fuente de toda felicidad. Es en este principio donde el hombre mismo puede encontrar la solución a su situación existencial, marcada por el deseo, la insatisfacción y el dolor. En este contexto, el concepto judeocristiano de salvación, esto es, la conservación y la plenificación de la esencia singular del sujeto, en un Dios personal, juega un papel fundamental en la doctrina de nuestro autor.[1]

Ahora bien, no obstante este planteamiento, el sistema spinoziano en diversas ocasiones y desde diversos puntos de vista, ha sido calificado como una doctrina que conduce al ateísmo. Dicho ateísmo se expresa ya sea en un monismo vitalista en el que ni Dios como persona, ni el hombre, tienen lugar; ya sea en un panteísmo materialista en el que todo planteamiento ético-religioso carece de sentido dada la ubicuidad divina; o ya sea en una filosofía que destrona a Dios, para colocar en su lugar al hombre.

No sólo la ontología, sino también las doctrinas éticas y epistemológicas de Spinoza, han sido fuente de diversas interpretaciones que ven en él un pensador que al criticar las nociones de verdad y de valor, hace planteamientos cercanos al ateísmo, en el sentido de que Dios mismo no aparece como fundamento de la verdad misma, ni como bien absoluto. Múltiples reflexiones sobre

---

[1] Al respecto, Cfr. Alfonso Castañón Piñán, en su "Introducción" a *La reforma del entendimiento*, quien señala que: "La filosofía de Spinoza es, ante todo, una filosofía de la salvación, no busca el conocimiento de la verdad por sí mismo, busca el verdadero y supremo bien que es la Divinidad y el consiguiente '*amor Dei intellectualis*'".

el sistema de este filósofo, ya en su época, han dado lugar a que se le haya denominado *el príncipe de los ateos*.[2]

Aquí, ante el problema que se plantea, cabe preguntar: ¿Spinoza, místico o ateo? ¿En qué se fundan aquellas interpretaciones que hacen de Spinoza un ateo? ¿Qué estructura presenta su doctrina, de tal manera que pueda conducir al ateísmo? ¿Spinoza plantea realmente una filosofía emparentada con la religión?

¿Acaso el calificativo de ateo surge tan sólo en la medida en que Spinoza no se adecua completamente a los principios y dogmas de ciertas religiones, como el judaísmo y el cristianismo, ni a las instituciones y el orden político-social que históricamente se derivan de ellas? ¿O más bien, este calificativo se funda, efectivamente, debido a que las reflexiones filosóficas de este autor, al partir de ciertas premisas y ser consecuente con ellas, transitan de un planteamiento religioso al ateísmo?

En suma, para determinar la postura de Spinoza frente a la doctrina religiosa y, con ella, el corte de su filosofía, podemos

---

[2] En este punto es interesante consultar el *Diccionario histórico y crítico* de Bayle, en el que se realiza una crítica detallada al sistema spinoziano. En esta crítica se destacan su monismo, su panteísmo materialista y, en general, todos los elementos que conducen a una negación de la doctrina religiosa tradicional y, con esta negación, al ateísmo.

De igual manera, es pertinente revisar el texto *Spinoza, Nietzsche, Kant*. En este texto Deleuze destaca cómo el inmanentismo y panteísmo de Spinoza conducen a un ateísmo. Dicho ateísmo se expresa tanto en la doctrina ontológica como en los aspectos ético y epistemológicos de su sistema, dado que otorga una autonomía al sujeto, frente a un Dios personal y consciente, que se ha desustancializado y ha desaparecido como fuente valor y de verdad, y se determina únicamente como pura actividad.

También revísese Léon Dujovne, en "La filosofía de Spinoza y sus fuentes judías", *Introducción a la historia de la filosofía judía*, p. 169, donde se comenta: "Cuando [Spinoza] murió en la Haya, conocían sus ideas grandes pensadores de su tiempo y le censuraban teólogos de distintos credos que veían en su doctrina una amenaza para la religión. Porque se le consideró 'príncipe de los ateos', pocos años después de su muerte su obra fue arrojada al olvido y sólo resurgió la atención de los estudiosos en la segunda mitad del siglo XVIII".

inquirir: ¿Qué entiende este autor por Dios? ¿Qué entiende por hombre? ¿Cuál es la relación entre Dios y el hombre en su filosofía?

Spinoza, en diversos textos, señala que Dios es *pura potencia de existir, vida* que se despliega por la *necesidad* que entraña su propia forma. De igual manera, muestra que esta potencia de existir se traduce en las *leyes de la naturaleza.*

Así, ya sea como potencia de existir o vida, o como orden al que se sujeta el movimiento del mundo de la multiplicidad, como ley natural, el Dios de este filósofo carece de la determinación de un Dios personal, de un Dios que aparece como conciencia absoluta, producto de su autoconocimiento. En este sentido, el Dios spinoziano es un *Dios-fuerza* o un *Dios-orden*, en ambos casos ciego, ignorante de sí y del hombre, por lo que no puede ser fundamento de un vínculo religiosos en términos judeocristianos, en el que el hombre singular encuentre su salvación justo en un Dios personal.

Acerquémonos a estas nociones en las que Spinoza articula su concepto de Dios. Para ello, revisemos el estudio que realiza este autor sobre el concepto de *infinito* en la Carta XII de su *Correspondencia*. El análisis de este concepto será la llave para desentrañar la forma justo de las nociones de potencia, vida y ley natural que tutelan la forma de Dios en la doctrina de Spinoza.

Nuestro filósofo lleva a cabo la determinación del concepto de infinito gracias a la distinción entre lo que él llama infinito propiamente dicho, y lo *ilimitado* o *indefinido*:

> El problema del infinito siempre les pareció a todos dificilísimo y hasta inextricable [...] porque no distinguieron entre lo que se llama infinito, porque no tiene límites, y aquello cuyas partes, aunque tengamos su máximo y su mínimo, no podemos comparar y explicar con ningún número [...] Entonces hubieran comprendido claramente cuál infinito no se puede dividir en partes ni puede tenerlas y, por el contrario, cuál puede tenerlas sin contradicción (*Correspondencia*, Carta XII).

Spinoza distingue entre un infinito simple y continuo, que carece de partes, y otro discreto, determinado por un número ilimitado de componentes. El primer infinito no sólo es simple, sino también uno, dado que no presenta una exterioridad que recorte su forma, y por el cual se pudiera pensar en otro idéntico a él mismo que resultara su alteridad. El segundo es discreto o compuesto, ya que, a pesar de que escapa a todo número que señale la cantidad de elementos en los que se constituye, se ve determinado justamente por una multiplicidad de ellos. El primer infinito es un infinito *en acto*, dado que es todo lo que su forma infinita y simple lo determina a ser. El segundo es *potencial*, ya que al realizarse en un dominio finito de elementos, aún en número ilimitado, se ve limitado por su propia constitución.

Al primer tipo de infinito, Spinoza lo llama Dios o la *sustancia*, mientras que al segundo, *modos* o *afecciones* de la sustancia.

Ahora bien, la sustancia es eterna, pues no posee elementos que se muevan y cambien de relación, produciendo el tiempo. En la medida en que el tiempo es producto del cambio de relación entre dos objetos o más, y la sustancia es simple, se sustrae a todo cambio o movimiento, que origine el tiempo. La sustancia misma, al ser infinita y una, no reconoce otro en relación al cual se pudiera determinar el inicio o fin de su existencia. Para Spinoza la sustancia es eterna, mientras que el domino de los modos, al estar constituido por ilimitados componentes, que cambian de relación unos en función de otros, presenta un movimiento del que se desprende su temporalidad:

> De donde consta claramente que nosotros concebimos la existencia de la sustancia como absolutamente diferente de la existencia de los modos. De lo cual nace la diferencia entre eternidad y duración. Pues, por medio de la duración sólo podemos explicar la existencia de los modos, pero la sustancia sólo podemos explicarla por medio de la eternidad [...] (*Correspondencia*, Carta XII).

Spinoza ve en lo real dos ámbitos que se oponen puntualmente: El de la sustancia simple, infinita y eterna; y el de los modos ilimitados, que es compuesto y donde priva la temporalidad.

Así, en una primera aproximación, podríamos pensar que nuestro autor establece una ontología dualista, en la que determina dos niveles fundamentales, que llamaremos provisionalmente el *eje del reposo, la eternidad y la simplicidad, y el eje del movimiento, la temporalidad y la composición.* Al primer eje corresponden las nociones de sustancia y Dios. Este eje se articula a partir de la determinación de una esencia infinita y simple (infinito en acto), que no ve limitada su naturaleza ni por su propio constitución, ni por una forma que aparezca como su alteridad. Al segundo eje corresponden las nociones de modos y cosas finitas (infinito potencial), las cuales resultan elementos de un dominio que, aunque infinito, se ve limitado y compuesto por los propios ilimitados elementos en los que se constituye.

Ahora bien, para precisar el contenido de la noción de sustancia en el marco de la hipótesis de la determinación de ésta como eje del reposo, la eternidad y la simplicidad, es conveniente abordar la definición de la misma como *ente absolutamente infinito*. Spinoza señala al respecto:

> Por *Dios* entiendo el Ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia infinita (*Ética*, I, Def. VI).

A la sustancia le corresponden infinitos atributos, infinitas esencias infinitas en las que se expresa la perfección de la misma. Dios es un ente perfectísimo, en la medida que posee infinitos atributos infinitos que manifiestan toda forma de realidad y, con ello, toda perfección posible.

De esta forma, en el dominio de los atributos, podemos ver una región que, aunque dependiente de la sustancia infinita y simple, presenta variabilidad y multiplicidad: al ser cada atributo

un sustancia infinita en su género, es diferente de los demás y da lugar a un orden donde no priva la simplicidad propia de la sustancia misma. Los atributos constituyen un dominio que a pesar de participar de la sustancia, no presenta la simplicidad en la que ésta se constituye.

Ahora bien, de igual manera, así como existe una región, la de los atributos, que se aleja del eje del reposo, la eternidad y la simplicidad, al presentar variabilidad y multiplicidad, existe otra, la de las leyes naturales, cosas eternas o modos infinitos, que se aparta del eje del movimiento, la temporalidad y la composición, es decir, del dominio de los ilimitados modos finitos. Las leyes naturales, cosas eternas o modos infinitos es el principio eterno e inmutable que regula el movimiento por el cual los modos finitos o cosas singulares se determinan como tales:

> Esto sólo puede decirse de las cosas inmutables y eternas, y de las leyes que, inscritas en éstas como en su verdadero código, rigen y ordenan la actuación de los singulares; por tanto, las cosas singulares mudables dependen de las inmutables, íntima y esencialmente (por así decirlo) y sin ellas no pueden existir ni concebirse (*Reforma*, p. 81).

En el marco de lo que hemos llamado los ejes del movimiento y el reposo, Spinoza señala lo que podríamos denominar una cuarta región, que se aleja del eje del movimiento, la temporalidad y la composición: las leyes naturales. Estas leyes, sin presentar el carácter variable y temporal de los modos, muestra una eternidad e inmutabilidad, que se expresa en el orden en el cual se constituye el dominio mismo de la multiplicidad.

Llegados a este punto podríamos considerar la ontología spinoziana como una doctrina heredera de cierto neoplatonismo medieval, en la que una teoría de la participación, de la emanación o de la creación, colocara un principio trascendente e idéntico a sí mismo –la sustancia o Dios– como fundamento de lo real. De éste

dependerían como copias, hipóstasis o criaturas; los atributos, las leyes naturales y los modos finitos. Spinoza establecería, así, una gradación que iría de la sustancia a los modos finitos, pasando por los atributos y las leyes de la naturaleza o modos infinitos. Spinoza fundaría una jerarquía en las formas en las que se estructura lo real, en función de su cercanía con el primer principio. Nada más erróneo que esta interpretación: Spinoza establece una relación de *causalidad inmediata e inmanente*, de carácter *expresivo y constitutivo* entre todos los elementos que conforman su ontología, de forma tal que las nociones de participación, creación, emanación y jerarquía, carecen de fundamento en la misma. La noción de inmanencia ordena el vínculo entre los diferentes elementos que conforman la ontología de este autor, otorgándole una estructura irreductible a los patrones de toda ontología articulada en función de la noción de trascendencia.

En primer lugar, como vimos, Spinoza concibe a Dios como lo absolutamente infinito, es decir, como una sustancia una que posee infinitos atributos, los cuales expresan una esencia infinita cada uno, y que hacen patente la propia perfección de aquella. Ahora bien, Spinoza al definir al atributo señala:

> "Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia en cuanto constituye la esencia de la misma" (Ética, I, Def. IV).

Según nuestro autor, la sustancia se constituye en su propia manifestación o expresión, esto es, en los mencionados atributos infinitos. Para Spinoza existe una relación causal inmediata y constitutiva entre la sustancia y los atributos, ya que la sustancia es la causa de los atributos, pero los atributos mismos son, a su vez, el principio gracias al cual la sustancia se determina y se constituye como tal.

Asimismo, la relación entre los modos infinitos y los modos finitos, entre las leyes de la naturaleza y las cosas finitas, se

determina como una relación de *manifestación-realización*, en la que la ley misma, al expresarse e imponer el orden, la esencia y la existencia a una serie de particulares, se determina como ley. Es en este sentido que Spinoza denomina a las leyes o cosas fijas y eternas, no causas remotas, sino *próximas*, ya que la ley misma se realiza como tal al determinarse como forma de toda multiplicidad:

> Por consiguiente, las [cosas] fijas y eternas, aunque sean singulares, como están presentes en todas partes y su potencialidad es amplísima, para nosotros serán como las ideas universales o géneros de las definiciones de las cosas singulares y mudables, y causa próximas de todas las cosas (*Reforma*, p. 81).

Spinoza establece una relación de manifestación-realización entre las leyes de la naturaleza y los modos finitos. Esta relación implica en la ontología de este autor la determinación dos polos que presentan, cada uno, una relación *expresiva-constitutiva*: por un lado, la sustancia y sus atributos; por otro, las propias leyes naturaleza y los modos finitos.

A la primera pareja de términos (sustancia y atributos) Spinoza la denomina *Natura naturante*, y a la segunda (leyes y modos finitos) *Natura naturada* o *naturalizada*:

> Antes de proseguir, quiero explicar, más bien, advertir aquí, qué debemos entender por *Natura naturalizante* y qué por *Natura naturalizada*. Pues, por lo que antecede, estimo que ya consta, a saber, que por *Natura naturalizante*, debemos entender aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquellos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita [...] Por *Naturaleza naturalizada*, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de Dios, o sea, de la de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto se los considera como cosas que son en Dios y que sin Dios no pueden ser ni concebirse (*Ética*, I, prop. XXIX).

Spinoza, a partir de los términos de *Natura naturante* y *Natura naturada*, da cuenta de las dos parejas de conceptos –sustancia-atributos y leyes o modos infinitos-modos finitos– que ordenan su ontología. Estas parejas se articulan en función de las nociones de infinito en acto y potencial, que hemos interpretado como los ejes del reposo y el movimiento respectivamente.

Aquí podemos preguntar: ¿qué relación que existe entre la *Natura naturante* y la *Natura naturada*? Aparentemente, la *Natura naturada* es un elemento que depende y que se sigue de la *Natura naturante* de una manera contingente, en tanto que sin ésta no puede ser ni concebirse. La *Natura naturada* resultaría, así, partícipe, emanación o criatura de la Natura naturante, que aparecería así como su principio trascendente. Nuevamente esta conjetura resulta errónea: Spinoza otorga un sentido peculiar a esta relación entre *Natura naturante* y *Natura naturada*, al concebirla en el mismo marco que a las relaciones entre la sustancia y sus tributos, y las leyes de la naturaleza y los modos finitos. La *Natura naturante se constituye* al *manifestarse* en la *Natura naturada*. La primera, la *naturalizante* o *naturante*, aparece como causa que se encuentra no parcial, sino *totalmente presente* en su efecto, la segunda, constituyéndose a sí misma, justamente al expresarse en ella. A esta causalidad en la que la causa se identifica con su efecto y se constituye en él, Spinoza, como hemos anticipado, la denomina causalidad inmanente:

> *Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.*
>
> Todas las cosas que son, son en Dios y deben concebirse por Dios; por tanto, Dios es causa de las cosas que son en Él [...] Además, fuera de Dios, no puede darse ninguna sustancia, esto es, ninguna cosa fuera de Dios, que sea en sí [...] Dios es, pues, causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas (*Ética*, I, XVIII y Dem.).

Todas las cosas son en Dios, en la medida que Dios mismo se realiza en ellas. La *Natura naturante* se determina como tal en tanto

que se expresa y se constituye en la *Natura naturada*. Las nociones de inmanencia y expresión se encuentran estrechamente vinculadas en la ontología de Spinoza, ya que la propia inmanencia implica una realización de la sustancia en tanto causa de lo real en el objeto mismo de su expresión.

En la doctrina de este filósofo, lo uno, la sustancia y sus atributos, se determinan como tal en la medida en que se manifiesta o se expresa en lo múltiple, entendido como una serie de leyes o modos infinitos, que se realizan en el orden de una multiplicidad ilimitada. Dios, la sustancia, se constituye a sí misma en tanto se expresa y manifiesta en las leyes de la naturaleza, que son el principio al cual se sujeta la determinación del orden de la multiplicidad:

> *De la necesidad de la Naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos (estos es, todas las que pueden caer bajo un entendimiento infinito).*
>
> Esta proposición debe ser manifiesta para cualquiera, sólo con que tenga en cuenta que, de la definición dada de una cosa cualquiera, concluye el entendimiento muchas propiedades que, en realidad, se siguen necesariamente de ella (esto es, de la esencia de la misma cosa) y tantas más cuanta más realidad implica la esencia de la cosa definida. Pero, como la naturaleza divina tiene absolutamente infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa también una esencia infinita en su género, de su necesidad deben, pues, seguirse, infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todas las que pueden caer bajo un entendimiento infinito (*Ética*, I, XVI y Dem.).

La sustancia divina posee infinitos atributos infinitos que expresan o explican la absoluta perfección y la esencia de la misma, a partir de la producción de una multiplicidad ilimitada de modos en cada atributo infinito, que se ve determinada como tal, gracias al orden de las leyes naturales. En este sentido, el paso mismo de la unidad a la multiplicidad, –la *explicatio* de la tradición neoplatónica–, resulta un momento fundamental de la ontología spinoziana,

dado que la sustancia se determina como causa inmanente, esto es, como causa que se actualiza como tal, justo al *expresarse* y *realizarse* en sus efectos.[3]

Ahora bien, es justamente en la determinación del momento de la explicación de lo Uno en lo múltiple que la sustancia de Spinoza adquiere una de sus significaciones fundamentales como *fuerza* y *potencia* de existir, ya que es sólo en la medida en que la sustancia se *manifiesta* y *expresa* en el domino de la *Naturaleza naturada*, que se *constituye como tal.*

En tanto la *Natura naturada* se realiza al expresarse en la Natura naturada, la causación inmanente e infinita de esta última, *la fuerza* que le da fundamento, aparece como principio en el que aquella encuentra su determinación:

---

[3] Cfr., Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 171, donde este autor señala los nexos históricos de la expresión y la inmanencia, en función de la determinación de su forma y relación en el pensamiento de Spinoza. Al respecto señala: "La idea de expresión rinde cuenta de la verdadera actividad del partícipe, y de la posibilidad de la participación. Es en la idea de expresión, que el nuevo principio de la inmanencia se afirma. La expresión aparece como la unidad de lo múltiple [...] Dios se expresa él mismo en el mundo; el mundo es la expresión, la explicación de un Dios[...] que es el ser o del Uno que es".

Deleuze sitúa la noción de *explicatio* en el pensamiento de Spinoza en la línea de un concepto de emanación neoplatónica que ha evolucionado hacia la inmanencia. Dios como causa, aparece no parcial, sino totalmente en su efecto. El efecto no resulta, así, una degradación de la causa, sino la expresión en la que ésta se constituye como tal. Spinoza, al adoptar la noción de inmanencia, al mismo tiempo que se adhiere a la tradición neoplatónica, la renueva y le otorga una nueva orientación. Cfr., *Op. cit.* P. 15: "En cuanto a la emanación, es cierto que de ella, al igual que de la participación, se hallarán trazas en Spinoza. Precisamente la teoría de la expresión y de la explicación, tanto en el Renacimiento como en la Edad Media, se formó en autores fuertemente inspirados por el neoplatonismo. Queda que [Spinoza] tuvo por meta y por efecto transformar profundamente ese neoplatonismo, de abrirle vías totalmente nuevas, alejadas de la emanación, incluso si ambos temas coexistían [...] Es la idea de expresión la que puede mostrar cómo el neoplatonismo evolucionó hasta cambiar de naturaleza, en particular cómo la causa emanativa tendió más y más a convertirse en causa inmanente".

> Yo pienso haber demostrado con bastante claridad que de la suma potencia de Dios, o sea, de su naturaleza infinita, han fluido necesariamente, o se siguen de la misma necesidad, infinitas cosas en infinitos modos, esto es todo: de la misma manera que de la naturaleza del triángulo se sigue desde la eternidad que su tres ángulos equivalen a dos rectos. Por lo cual, la omnipotencia de Dios ha estado en acto desde la eternidad y permanecerá para la eternidad igualmente en la misma actividad. Y, de ésta manera, la omnipotencia de Dios queda sentada, a mi juicio al menos, mucho más perfectamente (*Ética*, I, XVII, Esc.).

La manifestación y realización de la *Natura naturante* en la *Natura naturada*, supone la determinación de la sustancia como fuerza o poder de existir, ya que el *acto* mismo de su manifestación, es el principio de la afirmación de su forma. De esta manera, las nociones de causalidad inmanente y *potencia de existir* se vinculan y aparecen como notas fundamentales de la forma del concepto de Dios de este autor.[4]

Esta determinación de la sustancia como fuerza o poder existir, va aparejada a la noción de *vida*. La vida es precisamente la capacidad expresiva o explicativa por la cual la sustancia da lugar a la manifestación en la que se constituye como tal:

> La fuerza por la cual Dios persevera en su ser, no es otra cosa que su esencia; hablan bien aquellos que dicen que Dios es la Vida (*Pensamientos metafísicos*, cap. VII).

---

[4] Cfr. Deleuze, *ibidem*, p. 112. Respecto a la determinación de la esencia divina como poder existir en el planteamiento filosófico de Spinoza: "La expresión se presenta aquí como la relación de la forma y de lo absoluto: cada forma expresa, explica o desarrolla el absoluto, pero el absoluto contiene o 'complica' una infinidad de formas. La esencia absoluta de Dios es potencia absolutamente infinita de existir y actuar; pero precisamente, si afirmamos esta primera potencia como idéntica a la esencia de Dios es bajo la condición de una infinidad de atributos formalmente o realmente distintos. Potencia de existir y actuar es pues la esencia formal-absoluta [de Dios].

Dios, en tanto poder de existir, es vida que se afirma satisfaciendo su esencia como fuerza y actividad. Dios, al determinarse como causa inmanente, aparece como vida que se constituye en su propia actividad, en la forma de la propia multiplicidad que aparece como su ámbito expresivo.

En este sentido, los modos en los que Dios se manifiesta, están vivos, dado que expresan la fuerza que es su principio. Todas las cosas, aun los modos finitos del atributo extenso, como el cuerpo humano, o del atributo pensante, como el alma, se encuentran animados en la medida que tienen un principio uno, vital y dinámico que se expresa en ellos:

> *El objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo, es decir, cierto modo de la extensión existente en acto, y nada más.*
>
> Según esto, no sólo entendemos que el alma está unida al cuerpo, sino también lo que ha de entenderse por unión de alma y cuerpo. Pero nadie podrá entenderla adecuadamente, o sea, distintamente, si no conoce antes adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo. Pues lo que hasta aquí hemos mostrado es muy común y no pertenece más que a otros individuos, todos lo cuales, aunque en diverso grado, son no obstante animados (*Ética*, II, Prop. XIII y Esc.).

La potencia de existir y la vida son el principio de la determinación de la sustancia, en tanto causa inmanente que se constituye en su propia manifestación. Es en la satisfacción de su propia esencia como vida o fuerza que la sustancia infinita se afirma como sustancia. El Dios de Spinoza, como venimos diciendo, aparece como fuerza infinita, vida y poder existir.

Llegados a este punto es pertinente subrayar que para este autor la sustancia se constituye como fuerza o actividad pura que se realiza como tal, al manifestarse en la *Natura naturada*, es decir, en las leyes o modos infinitos que dan cuenta de la realidad del mundo de la multiplicidad. Por ello, la actividad de la sustancia

se traduce en el *orden necesario* que rige la constitución de los modos finitos de los diferentes atributos: la sustancia adquiere, de esta manera, una nueva significación fundamental, justo como el orden inmanente y necesario que determina la forma de los modos o modificaciones de los infinitos atributos infinitos.[5]

Spinoza apunta en el *Tratado teológico político*:

> Entiendo por gobierno de Dios, el orden fijo e inmutable de la naturaleza o la concatenación de las cosas naturales.
>
> Porque antes hemos dicho, y en otra parte demostrado, que las leyes universales de la naturaleza, por las que todo se hace y se determina, no son más que los eternos decretos de Dios, que son verdades eternas y de absoluta necesidad. Por consiguiente, decir que todo se hace por leyes naturales o por el decreto y gobierno de Dios, es exactamente lo mismo (*Tratado teológico político* III, 7 y 8).

El Dios de Spinoza aparece no sólo como poder de existir o vida, sino como una serie de leyes naturales, que se realizan en tanto orden necesario de toda multiplicidad. Dios, al constituirse en su manifestación, en la *Natura naturada*, se determina como los modos infinitos o leyes naturales en los que ésta afirma su forma.[6]

---

[5] Cfr., Spinoza, *Ética*, Prop, XXIX: En el orden natural de las cosas nada se da contingentemente; sino que todo esta determinado por la necesidad de la naturaleza divina a existir y a obrar de un cierto modo.

[6] Cfr. Deleuze *op. cit.*, p. 100: "Hay un orden en el que Dios produce necesariamente. Este orden es el de la expresión de los atributos. Primero, cada atributo se expresa en su naturaleza absoluta: un modo infinito inmediato es, pues, la primera expresión del atributo [...] El atributo se expresa de una manera cierta y determinada o, más bien, de una infinidad de maneras que constituyen los modos existentes finitos. Este último nivel permanecería inexplicable si los modos infinitos, en el género de cada atributo, no contuviesen leyes o principio de leyes según los que los modos finitos correspondientes son ellos mismos determinados y ordenados".

Ahora bien, en el marco de la determinación de la sustancia como poder de existir es que es posible dar cuenta de la forma de las pruebas de la existencia de Dios elaboradas por Spinoza. De estas pruebas es pertinente desprender ciertos planteamientos vinculados a la concepción de Dios mismo o la *Natura naturada* en tanto potencia de existir, vida y ley natural, que acentúan el aparente carácter no personal del propio Dios en la filosofía spinoziana y, con ello, el también aparente ateísmo que la misma presenta. A partir de un análisis de la pruebas de la existencia de Dios resulta factible inferir cómo el rechazo de los conceptos de *creación del mundo a partir de la nada*, de *causa final* y de *libertad divina como capacidad de elección*, contribuye a afirmar la determinación de Dios misma como pura fuerza ciega en la que no sería posible la salvación.

La primera prueba, *a posteriori*, hace expresa la necesidad de postular una primera causa, para explicar la existencia de la ilimitada serie causal de los modos finitos. Si esta serie no tuviera dicha primera causa, se precipitaría en la nada, ya que, al estar constituida por elementos finitos, aun en número ilimitado, carecería fundamento y no se podría sostener a sí misma.

Spinoza determina la esencia de cualquier particular según la noción de potencia de existir, dado que toda cosa es expresión divina. Ahora bien, como la cadena causal en su conjunto, aun siendo ilimitada, ve recortada su esencia por su propia finitud o constitución, el hecho de su existencia necesariamente supone una potencia infinita de existir que resulte su principio:

> No poder existir es impotencia y, al contrario, poder existir es potencia. Si, pues, lo que ahora existe necesariamente no son sino entes finitos, son en rigor los entes finitos más potentes que el Ente absolutamente infinito, pero esto es absurdo. Luego, o no existe nada, o existe también el Ente absolutamente infinito. Ahora bien, nosotros existimos, o en nosotros o en otra cosa que existe necesariamente.
>
> Luego el Ente absolutamente infinito, esto es Dios, existe necesariamente (*Ética*, I, Prop. XI, Dem.).

La existencia de las cosas finitas supone necesariamente la existencia de Dios, porque la actividad de lo finito, aun en cantidad ilimitada, no puede explicarse a sí misma: es lo infinito el principio de lo finito, el infinito en acto el principio del infinito potencial. Dios existe de manera necesaria, pues sin él no podría explicarse la existencia del mundo de la multiplicidad.

Ahora bien, la prueba *a priori* de la existencia de Dios, parte también de la concepción de Dios como potencia de existir y se funda en un análisis del concepto de Dios o la sustancia, no como causa primera, sino como lo absolutamente infinito, en términos de perfección absoluta o posesión de toda realidad posible:

> Pues como poder existir es potencia, se sigue que, cuanto más realidad le compete a la naturaleza de una cosa, tanta más fuerza tiene por sí para existir; por tanto, el Ente absolutamente infinito, o sea Dios, tiene por sí una potencia absolutamente infinita de existir, y, por ello existe de manera absoluta [...] La perfección no quita la existencia de una cosa, sino que, por el contrario, la pone; mientras que la imperfección, por el contrario, la quita; y, por tanto, no podemos estar más ciertos de la existencia de cosa alguna que de la existencia del Ente absolutamente infinito, esto es, de Dios. Pues como su esencia excluye toda imperfección e implica la perfección absoluta, por esto mismo quita toda causa para dudar de su existencia y da la suma certeza acerca de ella (*Ética*, I, Prop. XI, Esc.).

El análisis del concepto de perfección es el principio para demostrar de forma *a priori* la existencia de Dios. Spinoza concibe la perfección misma, no como la realización infinita de una esencia, sino como la posesión de toda realidad y existencia posible, en la manifestación de infinitas esencias infinitas y perfectas. El poder existir de la sustancia, dada su perfección, no puede existir más que necesariamente, ya que, de lo contrario, no vería satisfecha su forma según su definición como ente perfectísimo que posee toda forma de realidad y existencia posible.

Ahora bien, las pruebas *a posteriori* y *a priori* de la existencia de Dios no deben ser interpretadas en el sentido de que Spinoza vea, entre Dios y el mundo, alguna mediación que los separe. Spinoza no reconoce ninguna mediación que haga posible un tránsito de las existencias finitas a la absoluta perfección, o de la perfección absoluta misma a aquéllas, como si viera en la sustancia divina un primer motor trascendente que moviera por apetencia a la manera de una causa final, un Dios capaz de crear de la nada, o una mente con formas ejemplares que realizara su plan en la creación y el devenir. Para este autor, el poder existir de la sustancia no puede estar limitado ni determinado por ninguna exterioridad, ya sea anterior o posterior, de modo que la *Natura naturada* en la que se realiza –el dominio mismo de las leyes o modos infinitos–, aparece como vida, poder existir y ley natural, *que se tiene a sí misma como fundamento*. El mundo de la multiplicidad articulado en las leyes naturales se determina como expresión en la que la sustancia misma satisface su forma como poder de existir, así como perfección absoluta que supone la posesión de una existencia también absoluta: los modos infinitos o leyes naturales no ven articulada su relación con la sustancia a partir de una trascendencia en la que la realización de un plan preestablecido, la creación a partir de la nada, o el cumplimiento de ciertas causas finales, fueran el principio para determinar su forma como vida o poder existir.

Spinoza señala respecto a la noción de causa final:

> Sin embargo, añadiré todavía lo siguiente, a saber, que esta doctrina del fin trastoca totalmente la Naturaleza. Pues lo que en realidad es causa, lo considera como efecto, y a la inversa. Además, lo que por naturaleza anterior, lo hace posterior. Y, por último, lo que es supremo y perfectísimo, lo vuelve imperfectísimo. Pues, como consta, es perfectísimo aquel efecto que es producido inmediatamente por Dios, y cuantas más causas intermedias necesita algo para ser producido, tanto más perfecto es. Pero, si las cosas que han sido inmediatamente producidas por Dios hubieran sido hechas para que Dios alcanzara un fin, entonces, la últimas, por causa de las cuales se

hicieran las anteriores, serían las más excelentes de todas. Además, esta doctrina acaba con la perfección de Dios pues, si Dios obra por un fin, apetece necesariamente algo que carece (*Ética*, I, apéndice).

Para nuestro autor, las nociones de actividad e inmanencia en las que se articula su noción de sustancia, no implican el establecimiento de una ontología de la mediación, la participación o la emanación, en la que los diferentes niveles de lo real se estructuren en una relación jerárquica ordenada en función de causas finales. Por el contrario, la causalidad inmanente, aparejada a una concepción de la sustancia como poder existir, implican una *ontología del pleno*, ya que la forma de la sustancia misma que se realiza en la *Natura naturada*, no puede ver su esencia limitada ni orientada por una causa final que supondría una exterioridad a su propia forma como existencia absoluta y absoluta perfección.

La filosofía spinoziana no pone el énfasis en los motivos de la *trascendencia* y la *jerarquía*, sino en los de la *inmanencia* y la *igualdad*. Los diferentes momentos de la ontología de este autor son solamente *regiones* y *relaciones* en el ser, que expresan una misma potencia y una misma realidad.[7]

[7] Cfr, Rousset, *L'être du fini dans le infini dans la philosophie de Spinoza*, p. 232: "En resumen, según la ontología de la primera parte de la *Ética*, el ser infinito y único, en la infinidad de sus órdenes infinitos de existencia [atributos], es, según las modalidades infinitas de las determinaciones de su existencia [leyes], en las modalidades finitas de su ser que son las concreciones [modos], extrínsecamente determinadas, pero capaces de recibir determinaciones intrínsecas, de las modalidades infinitas de determinación. En este edificio impresionante no hay mediación que encontrar, porque no hay mediación que buscar; no hay mediación, por que las relaciones de los términos no son relaciones entre los seres, sino relaciones del ser en el ser, sus órdenes de existencia y sus modalidades de existencia, sus leyes infinitas y su concreción en lo infinito; es precisamente esto lo que significa la determinación de una sustancia una y única, al mismo tiempo que infinita, la reducción de las sustancias cartesianas [extensión y pensamiento] al ser atributivo, la reducción de los individuos sustanciales al ser modal, y la promoción de las leyes de la naturaleza al rango de modos eternos; es por esto también que el ser de lo finito en lo infinito, en su ser real, positivo y activo, no es un 'participar', sino un 'ser parte de'.

En este sentido, la concepción de la sustancia como pura actividad que no reconoce causas finales, encuentra su complemento en la propia determinación de la misma como *libertad absoluta* que no actúa según la elección de sendas ideas ejemplares. Dios, al ser una esencia absolutamente infinita, actúa en virtud de las leyes de su propia naturaleza, por lo que no puede ser constreñido por los límites de una elección determinada. La libertad divina se funda, así, en la necesidad que implica constituirse en un poder infinito, que no se ve determinado más que por sí mismo.

Libertad y necesidad aparecen en la ontología de Spinoza como conceptos correlativos articulados en función de la noción de sustancia, entendida como causa inmanente e infinito poder de existir, que se despliega espontánea e inexorablemente, según las leyes de su propia naturaleza:

> Yo llamo libre a la cosa que existe y obra por la sola necesidad de su naturaleza; constreñida, por el contrario, a la que está determinada por otra a existir y obrar de cierta y determinada manera: Por ejemplo, Dios existe libremente, aunque necesariamente, porque existe por la sola necesidad de su naturaleza [...] Usted ve, pues, que yo no pongo la libertad en la libre decisión, sino en la libre necesidad (*Correspondencia*, Carta LVIII).

La libertad divina no es la capacidad de elección entre diversas causas ejemplares, para llevar a cabo la creación o emanación del mundo, sino la necesaria realización de la propia esencia como actividad. Dios es *necesariamente libre*, pues se constituye como un absoluto poder de existir.

En este contexto, la concepción de creación a partir de la nada aparece asimismo como una noción que desfigura la recta comprensión de la omnipotencia divina, pues asigna un origen o un principio a la *Natura naturada*, en la que Dios mismo en tanto absoluto poder de existir se determina y constituye su forma.

Para este autor, ninguna sustancia puede crear a otra, dado que la sustancia, al ser infinita, no reconoce un otro que sea su causa. La *Natura naturada*, en tanto principio constitutivo de Dios, no puede ser causada más que por sí misma, en tanto que es idéntica a su principio inmanente, justamente la sustancia, Dios mismo, que se determina como fuerza o actividad:

> *Una sustancia no puede ser producida por otra sustancia.*
>
> De aquí se sigue que una sustancia no puede ser producida por otra cosa. Pues en el orden natural de las cosas, nada se da aparte de las sustancias [infinitos atributos infinitos o sustancias en su género] y sus afecciones. Más no puede ser producida por una sustancia. Luego, una sustancia no puede, en absoluto, ser producida por otra cosa.
>
> De otra manera: esto se demuestra aún más fácilmente por lo absurdo de lo contradictorio, pues si la sustancia pudiese ser producida por otra cosa, su conocimiento debería depender del conocimiento de su causa; por tanto, no sería sustancia (*Ética*, I, VI y Cor.).

La sustancia, al ser concebida como forma que se realiza en su propia actividad, es el principio para negar la noción de creación de la *Natura naturada*: si la *Natura naturada* misma fuese creada, no sería ya la realización necesaria del poder existir en el que Dios se constituye como tal y Dios mismo vería negada su forma por un principio que contraviene su naturaleza en tanto absoluta perfección, que posee toda forma posible de existencia.

Cuando Spinoza utiliza la noción de creación, lo hace en el sentido de *generación* o *producción inmanente*, y no a partir de la concepción judeocristiana de creación a partir de la nada:[8]

[8] Más adelante tomaremos en cuenta la determinación de Dios como causa eficiente, que se asocia a la noción de creación como producción inmanente y es idéntica a la concepción de Dios como causa formal.

> Lo que es creación: nosotros decimos, pues, que la creación es una operación en la cual no concurren otras causas que la eficiente, es decir, que una cosa creada es una cosa que, para existir, no supone nada más que Dios [...] debemos notar que nosotros dejamos de lado las palabras *de la nada*, comúnmente empleadas por los filósofos, como si la nada fuera una materia de las cual las cosas fueran sacadas (*Pensamientos metafísicos*, Cap. X).

La noción de creación de la nada, junto con la de causa final y libertad divina como capacidad de elección, son rechazadas por Spinoza, al ver en ellas determinaciones ajenas a la sustancia, entendida ésta como forma que se realiza en su propia actividad. Un análisis de las pruebas *a priori* y *a posteriori* de la existencia de Dios fundado en la noción de inmanencia es el marco para, por un lado, negar las nociones de causa final, libertad como elección, y creación de la nada y, por otro afirmar la determinación de Dios mismo como vida, poder de existir y ley Natural. En este sentido, la noción de inmanencia, aparejada justo a las pruebas de la existencia de Dios, y al rechazo de las nociones arriba mencionadas, dan lugar a la determinación de un Dios-fuerza ciega o a un Dios-orden, que conduce al ateísmo, por no desembocar en la determinación de un Dios personal.

La filosofía de Spinoza delinea una noción de Dios que se aparta de la tradicional judeocristiana, al hacer de Dios mismo fuerza absoluta y orden necesario e inquebrantable, ciega voluntad inmanente, eterno retorno de lo mismo, que se afirma como tal, según su propia naturaleza, según su poderío absoluto. El Dios de Spinoza, desde esta interpretación, no se conoce a sí mismo, no es conciencia absoluta y, por ello, como hemos señalado, no aparece como persona.

Aquí podemos preguntar: ¿Qué relación puede establecer el hombre con un Dios que es pura fuerza de existir? ¿El hombre puede satisfacer su anhelo de completud en un Dios que es ciego orden inmanente? ¿Es posible la salvación en un Dios no personal?

¿Acaso el hombre no perdería su singularidad y se vería diluido al contacto con el torbellino de la estructura dinámica de lo real? ¿Hay algún lugar para el hombre en esta concepción del ser como vida, que se constituye como tal en una afirmación infinita?

Ahora bien, a pesar del ateísmo que se expresa en estas preguntas, también podemos inquirir: ¿la sustancia entendida como poder de existir, vida y orden, condensa el sentido fundamental de la noción de Dios en el pensamiento de Spinoza? ¿Efectivamente, la negación de los conceptos de causa final, libertad divina como capacidad de elección y creación a partir de la nada, derivadas de una concepción de Dios como poder existir, vida, y ley natural, implica también la negación de un Dios personal?

En otros términos, ¿son compatibles las nociones de vida y ley natural, con aquellas de un Dios que se conoce y relaciona consigo mismo, determinándose como persona?

*

Spinoza señala que la manifestación de la sustancia en sus diferentes atributos, establece una *incomunicabilidad* entre los mismos, ya que cada uno expresa una esencia infinita, que se concibe como una sustancia en su género.

Dado que cada atributo implica una esencia que aparece una infinita forma de perfección en sí misma, ningún atributo y sus modos puede ser determinado ni concebido por otro:

> Cada atributo, en efecto, se concibe por sí, sin ningún otro. Por lo cual, los modos de cada atributo implican el concepto de su atributo, pero no el de otro; por tanto, tienen por causa a Dios, sólo en cuanto se los considera bajo el atributo del cual son modos, y no en cuanto se los considera bajo algún otro (*Ética*, II, Prop., Dem.).

La incomunicabilidad de los atributos aparece como una doctrina del spinozismo, derivada de una concepción de la sustancia como lo absolutamente infinito, que expresa infinitos atributos infinitos, que se conciben como sustancias en su género y, que justamente por ello, no pueden entrar en relación con ningún otro.

Aquí cabe señalar que esta doctrina de la incomunicabilidad de los atributos, se encuentra acompañada por la teoría de la *correspondencia* en el orden causal de los mismos. El orden causal que expresa la actividad o potencia de existir divina en los diferentes atributos, permite establecer una correspondencia en la articulación de los modos de cada uno. Así, por ejemplo, la cadena causal y la ley en las que se ordena la multiplicidad en el dominio pensante, se corresponden con el orden y la ley que prevalecen en las ideas del atributo extenso, justo por tener un mismo principio y orden inmanente, la sustancia misma:

> El orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas (*Ética*, II, Prop. VII).

Esta pareja de planteamientos, a saber, la doctrina de la incomunicabilidad de los atributos (derivada de la noción de la sustancia como lo absolutamente infinito) y la de la correspondencia del orden causal de los mismos (que tiene su base en la teoría de la sustancia como causa y orden inmanente), encuentran la determinación de su lugar en la ontología de Spinoza, al ser aspectos derivados de la concepción de una sustancia una. Esta concepción hace de la existencia de los atributos, y del orden inmanente común a todos ellos, no estructuras contradictorias, sino momentos interiores entre sí de la manifestación en la que la sustancia se constituye como tal. De esta manera, el orden prevaleciente en el atributo pensante divino, es uno y el mismo que el orden del atributo extenso, sólo que comprendido desde la perspectiva de la esencia que le compete:

> Antes de proseguir, nos es preciso aquí traer a la memoria lo que hemos mostrado más arriba, a saber: que todo lo que puede ser percibido por el entendimiento infinito como constituyendo la esencia de la sustancia [los infinitos atributos], todo ello pertenece sólo a una única sustancia: y por consiguiente, la sustancia pensante y la sustancia extensa, son una sola y misma sustancia, comprendida, ya bajo este, ya bajo aquel atributo. Así también, el modo de la extensión y la idea de ese modo son una sola y misma cosa, pero expresada de dos modos (*Ética*, II, Prop. VII, Esc.).

Para Spinoza lo real no aparece como serie de parcelas –los diferentes atributos– que carecieran de un fundamento común. La extensión, el pensamiento y el resto de los atributos son regiones de una unidad una que, al determinarse como ente perfecto, esto es, como lo absolutamente infinito, se expresa en ellos y se constituye a sí misma.

Ahora bien, dado que todos lo atributos incomunicables poseen una misma raíz y orden inmanente, encuentran su común denominador precisamente en el *entendimiento infinito de Dios*, esto es, en las leyes de la naturaleza que rigen los modos del atributo pensante. El entendimiento infinito de Dios posee la idea o forma, no sólo de todos los modos del atributo del pensamiento, sino la de todos los modos de todos lo atributos, en la media que guarda una correspondencia con los mismos, fundada en un mismo orden inmanente y, en última instancia, en la participación inmediata de todos los atributos en un principio uno. Así, este principio uno e inmanente, el entendimiento infinito de Dios, resulta síntesis o *complicatio* de todos lo infinitos atributos y sus modos, y se determina, por ello, como un *infinito poder de pensar*:

> Ve usted, por consiguiente, de qué modo y por qué razón pienso que el cuerpo humano es una parte de la naturaleza pues, en lo que atañe al alma humana, también considero que es una parte de la naturaleza, porque, en efecto, afirmo que en la naturaleza también

> existe una potencia infinita de pensamiento que, en cuanto infinita, contiene en sí objetivamente toda la naturaleza y cuyos pensamientos proceden del mismo modo como la naturaleza, su objeto pensado (*ideatum*) (*Correspondencia*, Carta XXXII).

El entendimiento infinito de Dios aparece como principio inmanente y síntesis de la forma en la que se articulan los modos de los ilimitados atributos que expresan la forma divina. El entendimiento infinito de Dios es causa y nervio en el que Dios manifiesta y recupera su naturaleza. Dicho entendimiento expresa, por ello, la infinita potencia de pensar de Dios.

En este punto cabe subrayar que el entendimiento infinito, en tanto ley e idea de todos los modos finitos e infinitos de todos los atributos, se realiza en la *Natura naturada*. Así como la potencia de existir de Dios se satisface en la producción de ilimitados modos sujetos a leyes, su infinita potencia de pensar encuentra cumplimiento precisamente en el modo infinito del pensamiento, síntesis del orden que rige los modos de los infinitos atributos:

> Pero, en lo que atañe a la cuestión principal, creo haber demostrado bastante clara y evidentemente, que el entendimiento, aunque infinito, pertenece a la *Natura naturada*, no, en verdad, a la *Naturante* (*Correspondencia*, Carta IX).

La creación inmediata de la *Natura naturada* resulta el principio por el cual Dios se conoce, ya que dicha Naturaleza, ***expresión de la esencia divina***, encuentra su forma en el entendimiento infinito de Dios, que le muestra a Dios mismo su propia forma: Dios, como en un espejo, se conoce en su entendimiento infinito y en ese conocimiento es que se determina como tal, en tanto infinito poder de pensar. Para Spinoza, la causalidad inmanente en la que Dios se constituye no sólo se despliega en el plano del absoluto poder existir, sino en el del absoluto poder de pensar, ya que la existencia misma de la *Natura naturada* posee una forma o idea en la que Dios mismo se recupera, se conoce y se determina como tal.

Dios se conoce como causa que está totalmente presente en su efecto, como pensamiento que se crea y se conoce a sí mismo, en la medida que su entendimiento infinito *complica* toda forma de los ilimitados atributos existentes, que expresan o explican su esencia divina:

> [...] esto parecen haberlo visto, como a través de una niebla, algunos hebreos, y son los que sientan que Dios, el entendimiento de Dios y la cosa por él entendida son uno y lo mismo (*Ética*, II, Prop. VII, Esc.).

Dios se constituye en su manifestación, en la *Natura naturada*, entendida como un entendimiento infinito que complica toda diversidad que expresa y manifiesta su propia forma, satisfaciendo su esencia como vida y actividad. Dios se determina como absoluto poder de pensar, en tanto su entendimiento infinito condensa la forma de infinitos atributos que manifiestan su esencia dinámica.

El conocimiento que Dios tiene de sí, la idea en la que se realiza, se traduce también en el amor infinito que se tiene a sí mismo, en tanto que se conoce justo como su propia causa. Según Spinoza, Dios, al conocerse, se conoce como causa de sí, y ese conocimiento se traduce en una apropiación y una plenitud, que actualizan un amor que aparece como su propia forma:

> Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito.
>
> Dios es absolutamente infinito, esto es, la naturaleza de Dios goza de una perfección infinita, y ello acompañada por la idea de sí mismo, esto es, por la idea de su propia causa, y eso es lo que en el Corolario de la Prop. 32 de esta parte hemos dicho que es el amor intelectual (*Ética*, V, Propo. XXXV y Dem.).

Spinoza, además de concebir a Dios como fuerza absoluta de existir, también ve en Él una potencia absoluta de pensar. Este poder de pensar, toda vez que se constituye como la síntesis de los

atributos que expresan la perfección divina, constituye, en el entendimiento infinito de Dios, la idea en la que Dios se conoce como causa de sí y se ama a sí mismo.

El hecho de que nuestro autor no reconozca en Dios las características de un Dios libre, capaz de crear o no el mundo a partir de la nada, según planes preestablecidos y causas finales, no implica que no vea en él a un Dios que se conoce y se ama en tanto se conoce como causa de sí mismo, determinándose como un *Dios que es persona*, como un Dios que se determina precisamente no sólo como poder existir, sino también como poder de pensar: poder de existir y poder de pensar, aparecen como aspectos correlativos de una misma concepción de Dios inmanente o *Natura naturada*, en tanto su existencia no se concibe sin una forma –la idea que Dios tiene de sí–, y su forma no se realiza sino en la existencia.

Existencia y pensamiento aparecen como momentos de un Dios que es causa de sí y se determina como persona justo al conocerse y amarse como causa de sí mismo.

Este planteamiento encuentra su expresión en una identificación de las causas formal y eficiente en la naturaleza divina.

Dios es acto puro, que se constituye como existencia, en tanto *despliegue* y *explicación* de infinitos atributos y leyes, que manifiestan la forma divina. Dios es un pensamiento que se realiza como tal, en tanto *síntesis* y *complicación* de toda forma expresada como poder de existir.

En algunos pasajes del *Tratado teológico político*, Spinoza identifica el poder existir de Dios con su voluntad, y el poder de pensar, con su inteligencia:

> La naturaleza de la voluntad de Dios [...] no difiere de su inteligencia, sino bajo el aspecto del espíritu humano; en otros términos, la voluntad de Dios y su inteligencia no son más que una misma cosa (*Tratado teológico político*, IV, 23.).

En la *Ética* señala expresamente:

> La potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar. Esto es, todo lo que se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios en el mismo orden y con la misa conexión, de la idea de Dios (Ética, II, Prop. VII, Cor).

La concepción de Dios como potencia de existir queda incluida como momento de la determinación total de Dios como poder de existir y poder de pensar. La forma divina se realiza en el acto de su manifestación, por lo que su manifestación es idéntica a su propia forma. Entendimiento y voluntad, causa formal y eficiente, son idénticos en la ontología de Spinoza: el entendimiento infinito de Dios es la *Natura naturante* que se constituye en la *Natura naturada*, haciendo de la idea de Dios, de Dios mismo que se crea, se conoce y se ama a sí mismo, la satisfacción de Dios mismo como vida y poder existir. El Dios de Spinoza, a pesar de que se identifica con la *Natura naturada,* no aparece sólo como fuerza, sino también como conciencia y persona.[9]

Como decíamos, a pesar de la negación de las nociones de trascendencia, causa final, creación a partir de la nada y libertad divina como poder de elección, Spinoza concibe un Dios que se conoce a sí mismo y que se determina como conciencia absoluta.

En este sentido la vida misma, la fuerza y el aliento que sostienen al hombre y al mundo, es para este filósofo la vida de un Dios personal que no resulta ajeno al Dios personal de la tradición judeocristiana:[10]

---

[9] Cfr. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, p. 126: "La conciencia es del mundo. No hay dos sectores, la conciencia y la naturaleza. La conciencia que Dios tiene de sí mismo, Spinoza lo repite en múltiples ocasiones, pertenece a la Natura naturada; la Naturaleza se devela a sí misma tal como ella es".

[10] Al respecto, Cfr., Zac, *ibidem*, p. 38: "Al ligar la idea de causalidad inmanente de Dios a la idea de Vida, el pensamiento de [Spinoza] se integra en la tradición judía. Dios es la Vida y la fuente de Vida. La vida de Dios da cuenta de la existencia y de la esencia de las cosas".

> Finalmente, el espíritu de Dios significa el alma o la inteligencia del hombre, como en Job: "Y el espíritu de Dios estaba en mis entrañas", aludiendo a lo que se escribe en el Génesis, a saber: "que Dios infundió en el hombre una alma viva" Así, Ezequiel, profetizando a los muertos le dijo: *Os dará mi espíritu y viviréis*, es decir, os devolveré la vida" (*Tratado teológico-político*, I, 34).

El Dios de Spinoza es un Dios vivo en el sentido de la tradición judeocristiana en el que la vida misma se traduce tanto en fuente de existencia, como de una conciencia que no es más que autoconocimiento y amor. El Dios Spinoziano es un Dios personal, en la medida que a la vez que es causa de sí, se constituye al conocerse y amarse precisamente en tanto causa de sí mismo.

Ahora bien, aquí podemos preguntar: ¿qué implicaciones tiene la determinación de un Dios personal para hacer posible la salvación? El hecho de que Dios se conozca a sí mismo, ¿implica que el hombre ha de experimentar su salvación, entendida como la conservación de su esencia singular? ¿Acaso el entendimiento infinito de Dios, al complicar toda diversidad, no niega y diluye la identidad humana? ¿Es posible la salvación en el marco de la inmanencia?

¿Cómo se determina el hombre, de tal manera que se pueda unir a Dios, sin perder su singularidad? ¿Qué es el hombre en el pensamiento de Spinoza? ¿Por qué si Spinoza concibe un Dios personal es tachado de ateo? ¿Su concepción del hombre conduce en algún sentido al ateísmo?

DEL HOMBRE

Spinoza señala que el hombre, en tanto modo finito del atributo pensante, se determina fundamentalmente por su capacidad de conocer. El conocimiento aparece como forma del hombre, al ser éste un modo en el que el atributo divino del pensamiento se expresa y se constituye como tal.

> La esencia del hombre está constituida por ciertos modos de los atributos de Dios, a saber, por modos de pensar, la idea de todos los cuales es anterior por naturaleza y, dada ella, los demás modos (es decir a los cuales es anterior por naturaleza la idea) deben darse en el mismo individuo y, por tanto, la idea es lo que constituye el ser del alma humana (*Ética*, II, Prop, XI, Dem.).

El sujeto es una modificación del atributo del pensamiento, es decir, una idea por la cual es posible el conocimiento, en términos de principio y aprehensión de diversas representaciones. La idea aparece como forma del alma, al ser el principio de todas las representaciones y actos del pensamiento como recuerdos, voliciones, etc., a partir de las cuales el sujeto afirma su propia capacidad de conocer. En este sentido, el sujeto mismo, justamente en tanto modo del atributo pensante, no puede conocer más que ideas y representaciones, dado que cada atributo se concibe como una sustancia en su género y, por ello, no mantiene comunicación con ningún otro. Nuestro filósofo apunta que el objeto de conocimiento del sujeto son conceptos o ideas, ya que no podría conocer los modos de otros atributos, dado que existe una incomunicación entre éstos. Spinoza no ve en el entendimiento una plancha de cera, en la cual se impriman las formas provenientes de la sensibilidad y se articulen en imágenes sensibles y conceptos universales, sino que ve en éste, una fuerza pensante, un pensamiento vivo y activo

como el atributo del cual es modificación y expresión, capaz de crear sus propios objetos.

La concepción del atributo como potencia y actividad, es el principio para determinar la esencia de los modos pensantes, como formas capaces de crear los objetos en los que dan cumplimiento a su esencia justo como conocimiento:

> Por *idea* entiendo un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante.
>
> Digo concepto más bien que percepción, porque el nombre de percepción parece indicar que el alma padece en virtud del objeto; en cambio, el concepto parece expresar una acción del alma (*Ética*, II, Def. III y Exp.).

El sujeto, al ser modificación del atributo pensante que expresa la fuerza divina, puede crear los objetos en los cuales realiza su forma como idea. El sujeto se determina como idea que actualiza su forma en la producción de conceptos, que son objeto de su conocimiento.[11] De este modo, en una primera instancia, el planteamiento epistemológico spinoziano cae dentro de un enfoque idealista, en el que el objeto de conocimiento del sujeto son sus propios conceptos o representaciones, y no requiere más que de éstos para determinar la verdad. Así, la tradicional definición de verdad como la adecuación o correspondencia del intelecto a la cosa, es desplazada por la coherencia entre las ideas y la noción de *idea adecuada*. Para Spinoza el concepto de adecuación señala la certeza interna y la verdad intrínseca de la idea:

[11] Cfr. Cassirer, "Spinoza", *El problema del conocimiento*, p. 23: "En este tipo de conocimiento, el intelecto no es ya algo condicionado, sino el elemento condicionante. La 'idea' adquiere ahora la significación y la importancia que el sistema maduro de Spinoza la atribuye. La idea no debe despreciarse como si fuese la imagen muda pintada en una tabla, sino que nace en la afirmación o la negación. Es, pues, más bien un concepto que una imagen, debe llamársele 'conceptus' y no 'perceptio', ya que sólo así expresamos que no es algo que venga dado desde fuera, sino que debe su origen pura y exclusivamente al espíritu".

> Por *idea adecuada* entiendo la idea que, en cuanto se considera en sí, sin relación con el objeto, tiene todas las propiedades o determinaciones intrínsecas de una idea verdadera (*Ética*, II, Def. IV).

Este autor ve en el sujeto una potencia de pensamiento capaz de crear ideas que resultan objetos de su conocimiento. En la medida que estas ideas tengan las notas propias de la idea adecuada serán verdaderas y no requerirán una correspondencia con una forma trascendente para determinarse como tales.

Es aquí donde Spinoza utiliza los conceptos cartesianos de claridad y distinción como criterio fundamental para determinar la verdad intrínseca o el carácter adecuado de las ideas. Toda idea que sea simple, que se conozca en sí misma y se distinga de todas aquellas con las que guarda relación; en suma, toda idea que sea clara y distinta, es objeto de una conocimiento inmediato y, por ello, fuente de verdad. Por el contrario, toda idea oscura y confusa es principio del error, la ficción o la duda:

> Luego no hemos de temer fingir algo, si podemos percibir de un modo claro y distinto [...] La idea de lo ficticio no puede ser clara y distinta, sino que es siempre confusa, y toda confusión procede de que la mente conoce sólo precisamente algo que en realidad es compuesto e integrado de partes y no se distingue lo conocido de lo desconocido o no atiende a la distinción de las muchas partes que se contienen en una cosa (*La reforma del entendimiento*, p. 60).

El análisis de las ideas, la determinación de su carácter claro y distinto, es el principio para satisfacer cabalmente la forma activa del entendimiento y producir ideas adecuadas, ideas que poseen a la verdad como forma intrínseca.[12]

[12] Aquí cabe señalar que Spinoza, en *La reforma*, no distingue expresamente el error de la ficción y de la duda, sino que tan sólo señala su común origen: la pasividad del intelecto.

La adecuación de las ideas tiene su fundamento en el método de su determinación y en la fuerza creativa del sujeto, dado que Spinoza plantea una incomunicabilidad de atributos, que excluye toda contrastación, ya sea empírica o en relación con una forma trascendente, que rebase la forma del atributo pensante:

> Lo verdadero no se distingue de los falso únicamente por una denominación extrínseca, sino ante todo por una denominación intrínseca: Si algún artesano, por ejemplo, concibe rectamente un utensilio, aunque no se pueda llegar a hacer nunca, su pensamiento es verdadero lo mismo si existe el utensilio que si no (*La reforma del entendimiento*, p. 64.).

En la medida en que el sujeto expresa el carácter activo del atributo pensante, es capaz de crear ideas que, únicamente en función de su adecuación interna, garantizan su certeza.

Hasta aquí se ha abordado la epistemología spinoziana desde una concepción del sujeto como modo del atributo pensante que no guarda vínculo alguno con ningún modo de otro atributo. Sin embargo, a partir de la teoría de la correspondencia de los atributos –fundada en su participación inmediata en un mismo orden inmanente–, toda verdad determinada en función de las ideas o esencias objetivas, encuentra su paralelo en las cosas físicas o esencias formales. En la medida en que el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas, la determinación de una idea adecuada es idéntica a la forma de un modo del atributo extenso:

> Entre la idea verdadera y la adecuada, no reconozco ninguna otra diferencia sino ésta, que el término *verdadera* tiene en cuenta solamente la concordancia de la idea con su objeto (pensado) y el término *adecuada*, en cambio, la naturaleza de la idea en sí misma; de modo que, en realidad, entre la idea verdadera y la adecuada no hay ninguna diferencia, fuera de esta relación extrínseca (*Correspondencia*, Carta, LX).

Toda idea adecuada o esencia objetiva corresponde a una esencia formal de los modos de los diferentes atributos, dado que existe una correspondencia entre los atributos mismos, fundada en su común sujeción a las leyes de la naturaleza. La adecuación spinoziana no es el principio de una verdad que fuera rehén de un mero solipsismo, sino que, por la presencia en todo atributo de un mismo orden inmanente, la verdad misma se abre a la determinación de las esencias formales o cosas físicas.

En este contexto cabe señalar que para Spinoza dar cuenta de una idea o cosa extensa, es dar cuenta de las causas que la hacen posible, es decir, de las ideas o cosas en las que tiene su fundamento y, en última instancia, de las leyes naturales que son su principio. Así, la determinación de las ideas y las cosas se lleva a cabo con base en la definición de su esencia, que se cristaliza en su *causa eficiente*. Spinoza pone énfasis no sólo en el aspecto descriptivo, sino también *constructivo* o *genético de la definición*, ya que ésta señala la forma en la que la ley se realiza en una serie de casos concretos, justo como su causa y orden inmanente.[13] No sólo el carácter activo y creativo de la razón, la claridad y la distinción, sino también el aspecto genético de la definición, son el criterio para la determinación de las ideas adecuadas y verdaderas.

Spinoza, en la Carta LX de su *Correspondencia* utiliza el ejemplo de la definición del círculo, para ilustrar su concepción de la definición genética:

> Pero ahora, para saber de cuál idea, entre muchas, de una cosa, se pueden deducir todas las propiedades del objeto, sólo observo un principio: que la idea o definición de la cosa exprese la causa

[13] Cfr., Spinoza, *La reforma del entendimiento*, p. 83: "Por aquí podemos ver que nos es preciso, ante todo, deducir siempre nuestras ideas a partir de las cosas físicas o entes reales, procediendo, mientras nos sea posible, según la serie de las causas y de un ente real a otro ente también real [...] Aquí debo advertir que no entiendo por serie de las causas o entes reales la serie de las cosas singulares y mudables, sino que me refiero a la serie de las cosas inmutables y eternas."

eficiente. Por ejemplo, para investigar las propiedades del círculo, inquiero si de la idea del círculo, que supone, consta de infinitos rectángulos, se puede deducir todas sus propiedades; inquiero, digo, si esa idea explica la causa eficiente del círculo. Como no ocurre eso, busco otra cosa, a saber, que el círculo es un espacio descrito por una línea, uno de cuyos puntos está fijo y el otro móvil. Pero, como esta definición expresa la causa eficiente, sé que puedo deducir de ella todas las propiedades del círculo. Así, también cuando defino que Dios es el ser sumamente perfecto, como esta definición no expresa la causa eficiente [...] no podré inferir de allí las propiedades de Dios, pero sí cuando defino que Dios es el ser, etc (Ver *Ética*, I, Def. IV) (*Correspondencia*, Carta LX).

El conocimiento adecuado se traduce en la aprehensión de las leyes de la naturaleza, que aparecen como la causa eficiente y el orden inmanente en el que se articula el orden de la multiplicidad. De este modo, como vimos, el conocimiento adecuado implica no sólo el carácter creativo del sujeto, y el criterio de la claridad y distinción, sino también la determinación de las leyes naturales, que son precisamente las causas eficientes de los particulares.[14]

[14] Cfr. Cassirer, *ibidem*, p. 25: "Se trata de retener el ser individual concreto en cuanto tal: en toda su determinabilidad y peculiaridad, pero comprendiéndolo al mismo tiempo como el producto de leyes necesarias y universales. No debemos, por tanto, adoptarlo sencillamente como un dato fijo, sino que debemos crearlo constructivamente con base en sus factores fundamentales. Sólo contemplándolo dentro de esta conexión necesaria, llegaremos a formarnos una idea verdadera y adecuada de su ser. Todo conocimiento verdaderamente creador es por tanto, un conocimiento sintético, parte de los elementos primarios, simples, para combinarlos de un determinado modo, con sujeción a leyes, llevándolo de este modo hacia nuevos contenidos del saber. El pensamiento sólo puede llegar a comprender plenamente lo que de este modo brota del pensamiento mismo [...] De aquí se desprende, de un modo interiormente consecuente, la teoría de la definición que Spinoza desarrolla en su estudio sobre el modo de mejorar el entendimiento [...] Toda auténtica definición es [...] genética, no se limita a copiar un objeto existente, sino pone de manifiesto las leyes de su propia formación".

Es a partir de este planteamiento que Spinoza distingue entre razón e imaginación, entre conocimiento adecuado e inadecuado. Mientras que la razón es activa, capaz de crear sus propios objetos según los exigencias metodológicas de la claridad y la distinción, la imaginación es pasiva y asocia nociones oscura y confusamente:

> Hasta ahora hemos distinguido la idea verdadera de las demás percepciones y hemos hecho ver que las ideas ficticias, falsas, etc., tienen su origen en la imaginación, esto es, en ciertas sensaciones fortuitas (por así decirlo) y aisladas, que no proceden de la fuerza misma de la mente, sino de causas externas [...] Podéis entender por imaginación lo que os plazca, siempre que se conciba por ella algo diferente del entendimiento y que pone al alma en la situación de un ser pasivo [...] (*La reforma del entendimiento*, p. 73).

La imaginación es el principio de la adopción por el sujeto de una serie de ideas que no reflejan el carácter activo del entendimiento y su desenvolvimiento según los criterios metodológicas de la claridad y la distinción, y la definición genética. En este sentido, las ideas de la imaginación manifiestan más bien un entendimiento *pasivo*, que no satisface su forma a cabalidad como modo del atributo pensante y más bien dan lugar a una serie de aprehensiones oscuras y confusas, de las que no se puede desprender la construcción y la génesis de la verdad como forma intrínseca de la idea adecuda.

Spinoza hace expresos estos planteamientos al señalar la inadecuación fundamental que muestran los conceptos propios de la lógica de géneros y especies. El entendimiento, cuanto se articula en la lógica de géneros y especies, es incapaz de dar cuenta de las leyes de la naturaleza que aparecen como fundamento del orden inmanente de toda multiplicidad. La aprehensión de las causas eficientes de las cosas no se satisface en una lógica que supone a los géneros mismos como las causas o formas trascendentes, de las que dependiera, como copia o realidad degradada, la existencia de los particulares.

Spinoza lleva a cabo una crítica de corte nominalista a la lógica aristotélico-tomista, al subrayar que los conceptos universales no dan cuenta de la esencia concreta de los particulares sino que, por el contrario, la ocultan por la indefinición y la vaguedad de su forma:

> Ha de mostrarse brevemente que la diferencia que existe entre la esencia de una cosa y la esencia de otra, es la misma que existe entre la actualidad o existencia de la misma cosa y la actualidad o esencia de otra. Querer concebir la existencia de Adán por la existencia más general, es igual que atender a la naturaleza del Ente en general para concebir la esencia de Adán, definiéndolo como ente. Es decir, cuanto más en general se concibe la existencia, más confusa se nos presenta y más fácil será aplicarla a cualquier objeto (*La reforma del entendimiento*, p. 16).

Nuestro autor realiza una crítica nominalista a diferentes conceptos y planteamientos producto de la imaginación, que presentan un carácter inadecuado. Dentro de éstos, aparecen no sólo ideas como la de causa final, creación del mundo a partir de la nada y libertad divina entendida como capacidad de elección, sino también la lógica aristotélico-tomista de géneros y especies. Esta lógica no reconoce en lo real una serie ilimitada de cosas sujetas a leyes, sino que reduce la forma de los objetos a la vaguedad y la oscuridad de los conceptos universales incapaces de aparecer como causa eficiente de los objetos. La lógica de géneros y especies supone un Dios trascendente a toda multiplicidad del que se predica algo, sólo por analogía. Para Spinoza, por el contrario, Dios es idéntico a su manifestación, por lo que es posible referirse a Él en el mismo sentido que a la naturaleza misma, siempre y cuando se atiendan las exigencias justo de la claridad y la distinción, de la definición genética y del orden dado por los propios modos infinitos o las leyes de la naturaleza.[15]

[15] Deleuze señala cómo el concepto de univocidad, utilizado tácitamente en la filosofía de Spinoza, se opone a la lógica escolástica, ya que dicho concepto es el principio de la negación de la noción de analogía y, con ella, de las nociones de

Éste filósofo pone énfasis en el carácter pasivo que supone la lógica escolástica y, por ello, su forma inadecuada, propia de un producto de la imaginación, al señalar cómo sus conceptos tienen su origen en una serie de datos de la experiencia que se condensan en la imagen sensible y ven impresa su forma en la vaguedad de un mero esquema abstracto, sin contenido específico alguno:[16]

> De causas semejantes han nacido, además, esas nociones que llaman universales como hombre, caballo, perro, etc., a saber: porque en el cuerpo humano se han formado al mismo tiempo tantas imágenes, por ejemplo de hombre, que exceden su fuerza de imaginar, no en verdad por completo, pero si lo bastante para que el alma no pueda imaginar las pequeñas diferencias de los seres

---

eminencia y trascendencia, en las que ésta última articula su edificio metafísico. Para Spinoza, existe una comunidad radical entre Dios, sus atributos y la *Natura naturada*, por lo que es posible predicar los mismo de cualquiera de ellos. Cfr. Deleuze *op.cit.*, p. 42: "El método de Spinoza no es ni abstracto ni analógico. Es un método formal y de comunidad [...] Si finalmente hay que dar un nombre a este método, como a la teoría subyacente, se reconocerá fácilmente en él a la gran tradición de la univocidad. Creemos que la filosofía de Spinoza permanece en parte ininteligible, si no se ve en ella una lucha constante contra las tres nociones de equivocidad, eminencia y analogía. Los atributos, según Spinoza, son formas de ser unívocas, que no cambian de naturaleza al cambiar de sujeto, es decir, cuando se las predica del ser infinito y de los seres finitos, de la sustancia y de los modos, de Dios y las criaturas".

[16] Cfr. Cassirer, *op.cit.*, p. 24: "Claro está que lo que tiene que dar la norma, para un conocimiento cierto no es nuestro saber empírico limitado e incoherente, ni tampoco el carácter y la técnica de la lógica escolástica habitual. El método escolástico de la formación de conceptos, aunque parezca contraponerse al simple empirismo, comparte con éste, sin embargo, un rasgo fundamental y decisivo; trata de llegar al conocimiento 'abstracto' de lo general por medio de la comparación de lo concreto. Pero lo que se obtiene, al entrelazar y definir de este modo las múltiples imágenes de las cosas concretas, no es tanto una representación general de conjunto, como una representación global, vaga y confusa. La simple comparación de lo concreto jamás nos revela las condiciones y los fundamentos que los constituyen y lo estructuran".

> singulares (a saber, el color, el tamaño de cada uno) [...] Por lo cual, no es asombroso que entre los filósofos, que han querido explicar las cosas naturales por sus solas imágenes, hayan nacido tantas controversias (*Ética*, II, Prop. XL, Esc. I).

Según Spinoza la lógica de géneros y especies, al poner pié en la experiencia para formar los conceptos universales, supone una inadecuación fundamental, pues la experiencia misma no puede dar cuenta de las leyes de la naturaleza que aparecen como causa eficiente de los particulares.

Para nuestro autor la determinación de la forma de un objeto a partir de la sensibilidad, requeriría indagar la causa de ese objeto en el objeto finito anterior que fue su causa y, de esta manera, remontarse de manera ilimitada, hasta su ley natural. Esto resulta imposible, por la finitud del propio sujeto y de su sensibilidad misma, y por el carácter inagotable de la cadena causal que se establece en el orden de las cosas finitas. La experiencia sensible queda descartada de la formas del conocimiento adecuado, dado que pierde al sujeto en una red inagotable de causas mediatas y no señala *las causas próximas*, las leyes naturales, eternas e infinitas, que actúan como causa eficiente de la génesis de los objetos.

Conocer algo es conocerlo por su esencia, es decir, por su causa próxima. Por ello, el conocimiento sensible, dado que sólo revela causas mediatas, resulta incapaz de generar una verdad sobre las cosas finitas.

> *De la duración de las cosas singulares, que se hallan fuera de nosotros, no podemos tener ningún conocimiento, sino uno muy inadecuado.*
>
> En efecto, cada cosa singular, lo mismo que el cuerpo humano, debe ser determinada por otra cosa singular, a existir y obrar de cierta manera y ésta, a su vez, por otra, y así hasta el infinito. Puesto que en la proposición precedente hemos demostrado, por esa común propiedad de las cosas singulares, que de la duración de nuestro cuerpo no tenemos sino un conocimiento muy inade-

> cuado, se deberá, pues, concluir esto mismo acerca de la duración de las cosas singulares, a saber, que de ella no podemos tener sino un conocimiento muy inadecuado (*Ética*, II, Prop. XXXI y Dem.).

La naturaleza sensible del cuerpo, así como la de los objetos, no resulta el principio para determinar la esencia de éstos, ya que sólo puede brindar un conocimiento pasivo y parcial de su forma y no las leyes eternas que son su principio. La experiencia sensible no es el detonador de la construcción de una definición genética capaz de dar cuenta de los modos infinitos o leyes naturales que rigen los modos de los diferentes atributos. Más bien aparece como el principio de una serie de conceptos universales que por su vaguedad y oscuridad, se caracterizan como ideas de la imaginación.

Para dar relieve a estos planteamientos, cabe señalar que la matemática y la geometría son para Spinoza ciencias paradigmáticas en las que se realiza a cabalidad el carácter adecuado de las ideas y la potencia activa del sujeto. Es en la matemática y la geometría, justamente a partir de la definición genética o constructiva, que el sujeto expresa rectamente la fuerza de su principio, el atributo pensante:

> Así pues, para investigar esto fijémonos en alguna idea verdadera, cuyo objeto sepamos de un modo absolutamente cierto que depende de nuestra capacidad de pensar y que no le corresponde objeto en la naturaza pues, en tal idea, como claramente puede verse por lo ya dicho, podemos investigar más fácilmente lo que queremos. Por ejemplo, para formarme el concepto de globo, finjo arbitrariamente una causa, diciendo que el tal globo se origina de la rotación de un semicírculo en torno de su centro. Esta idea es indudablemente verdadera y, aunque sepamos que en la naturaleza ningún globo tuvo este origen, constituye una verdadera percepción y el modo más fácil de proporcionar el concepto del globo (*La reforma del entendimiento*, p. 65).

Spinoza ve en la matemática y la geometría discursos que satisfacen las exigencias de la razón, en la medida en que no dan cuenta de los objetos en función de percepciones diversas, causas finales, géneros y especies sino, únicamente, según los criterios de la claridad y la distinción, y de la determinación de su causa eficiente y orden inmanente:

> De donde pasaron a sentar como cierto que los juicios de los dioses superan con mucho la capacidad humana, esto, sin duda, hubiera sido la única causa de que la verdad quedara eternamente oculta al género humano, si la Matemática, que no trata de fines, sino tan sólo de las esencias y las propiedades de las figuras, no hubiese mostrado a los hombres otra norma de la verdad (*Ética*, I, Apéndice).

La geometría y la matemática, al articularse en una serie de inferencias de carácter claro y distinto, y presentar una adecuación interna, son la expresión cabal del poder creativo del sujeto capaz de dar lugar a ideas verdaderas. Esta capacidad creativa en la que se despliega la función del conocimiento, se articula en un movimiento ilimitado, que se determina como tal, justamente en tanto que expresa la forma del sujeto mismo como modo del atributo pensante. El sujeto produce ideas que son objeto de su conocimiento y, por ello, principio de nuevas ideas, las que, a su vez, al ser conocidas, producirán nuevas ideas, que también serán objeto de conocimiento y, así, ilimitadamente. La idea que en un momento aparece como esencia objetiva, producto de la representación de una esencia formal, se convierte en esencia formal, que dará lugar a una nueva representación u objetivación, desatándose de esta manera, un proceso ilimitado de conocimiento:

> La idea verdadera (tenemos una idea verdadera) es distinta de su ideado [u objeto] representado : una cosa es el círculo y otra la idea del círculo, pues ésta no es algo que tenga periferia y centro como el círculo mismo; una idea de algún cuerpo tampoco es nada cor-

poral. Siendo algo totalmente diverso de su objeto, la idea será, por sí misma, algo inteligible; la idea, en cuanto a su esencia formal, puede ser objeto de otra idea objetiva y, a su vez, esta esencia objetiva, considerada en sí, será también algo real e inteligible y así indefinidamente (*La reforma del entendimiento*, p. 42).

La actividad del sujeto se traduce en una capacidad creativa que da lugar a diversas esencias formales y objetivas que, al intercambiarse y generar una progresión ilimitada, son fundamento de un despliegue cognoscitivo que produce ilimitadas ideas adecuadas y verdaderas. La función de conocimiento se articula en un despliegue inagotable, que resulta la expresión de su principio infinito, el atributo del pensamiento, el cual se realiza como tal en la fuerza creativa del sujeto mismo. Este proceso cognoscitivo se realiza según su propia forma, sin la necesidad de un criterio trascendente. El entendimiento posee una facultad *autoconstructiva* y *autodirectiva*, que le permite crear los vínculos adecuados entre sus objetos, de tal manera que pueda desplegar su propia fuerza creativa. El sujeto crea las herramientas, los conceptos que le permiten realizar diversas aprehensiones adecuadas, las cuales serán, a su vez, el principio de otras aprehensiones, que también serán las herramientas para realizar la esencia del sujeto mismo como conocimiento:

> En un principio, los hombres lograron, laboriosa e imperfectamente, la realización de ciertos trabajo valiéndose de los instrumentos que la naturaleza les ofrecía; después fabricaron otros más difíciles, con menos esfuerzo y mayor perfección y, procediendo gradualmente en nuevas realizaciones y mayor perfección, llegaron a producir con poco esfuerzo las cosas más difíciles. Así, también, el entendimiento se forja por sí mismo sus instrumentos espirituales, mediante los cuales adquiere la capacidad de realizar otras nuevas obras espirituales y, de estas obras, otros instrumentos o capacidades de ulteriores investigaciones [...] (*La reforma del entendimiento*, p. 41).

El conocimiento adecuado se constituye como una función autoconstructiva y autorregulable, que crea sus propios instrumentos para satisfacer su forma. El sujeto no requiere más que la aprehensión de la idea adecuada y su fuerza creativa, para proceder a la determinación de otras ideas adecuadas en las que actualiza su forma dinámica. La realización del sujeto según su naturaleza da lugar al despliegue de ilimitadas ideas de carácter adecuado y verdadero, en el que el sujeto mismo se constituye como tal.

Es en este contexto que Spinoza emplea la noción de *autómata espiritual*, justo para señalar el carácter creativo, autoconstructivo y autorregulable del pensamiento. Para este autor, el entendimiento es autónomo y no requiere más que de sus propias leyes para realizar su función:[17]

> Esto es lo mismo que dijeron los antiguos, al afirmar que la verdadera ciencia procede de la causa al efecto, bien que nunca llegaron a concebir, que yo sepa, el alma con un agente que observa ciertas leyes al modo de un autómata espiritual; por eso y desde un principio, en cuanto nos ha sido posible, adquirimos un conocimiento de nuestro intelecto y de una norma tal de la verdadera idea que nos dé la seguridad de no confundirla con falsas o ficticias (*La reforma del entendimiento*, p. 74).

El sujeto se caracteriza como autómata espiritual, en tanto despliega su fuerza creativa a partir de las leyes de su propia naturaleza. En tanto que el sujeto determina sus ideas, clara y

---

[17] Cfr. Cassirer, *op. cit.*, p. 25: "Así , pues, permanece en vigor aquí la definición aristotélica de ciencia, según la cual ésta es el conocimiento de los efectos partiendo de las causas; pero lo que Spinoza añade a ella y lo que él mismo subraya expresamente como necesarios complemento es esto: que el espíritu, en este progreso de las causas a los efectos no se halla determinado y compelido desde fuera por las cosas, sino que obedece exclusivamente a su propia ley lógica. El alma es un autómata espiritual que actúa libremente, por con arreglo a leyes, siguiendo determinadas reglas inherentes a él."

distintamente, según las leyes naturales del atributo pensante, del cuál él mismo es expresión y principio constitutivo, es que podrá señalar el carácter adecuado intrínseco de la idea.[18]

La concepción del autómata espiritual se asocia con una noción de verdad, que no tiene su soporte en una adecuación a una forma o Dios trascendente. Dios mismo, en tanto causa inmanente, se realiza en la actividad del sujeto, actividad que se traduce en la producción de ideas adecuadas. La noción de verdad, de este modo, resulta independiente de la forma divina y responde únicamente al carácter creativo del hombre, que se despliega atendiendo a los propios criterios metodológicos de la claridad y la distinción, y de la definición genética.

Dios, en tanto causa inmanente, se realiza en la fuerza cognoscitiva del sujeto, que es origen único de la noción de verdad:

> *El que tiene una idea sabe, al mismo tiempo, que tiene una idea verdadera y no puede dudar de ello.*
>
> En el escolio de la prop. XI de esta parte se ha explicado lo que es la idea de la idea; pero ha de notarse que la proposición anterior es bastante manifiesta por sí, pues nadie que tenga una idea verdadera ignora que la idea verdadera implica la suma certidumbre: en efecto, tener una idea verdadera no significa nada más que conocer una cosa perfectamente o sea, lo mejor posible; ni nadie, por cierto, puede dudar de esta cosa a no ser que crea que la idea es algo mudo, como una pintura sobre una tabla y no un modo de pensar, a saber, el entender mismo, y, pregunto, ¿quién

[18] Con relación a esto conviene revisar el capítulo 'Spinoza' del texto *El problema del conocimiento*, en el cual Ernst Cassirer (quizá desde un punto de vista un tanto radical que excluye algunas influencias doctrinales en el planteamiento spinoziano, como el neoplatonismo o el judaísmo, por ejemplo) muestra cómo este autor se encuentra de lleno en el moderno problema del conocimiento, el cual, en su vertiente racionalista, subraya las nociones de la primacía del sujeto en la función del conocer, así como de la matematización y la determinación de las leyes naturales.

> puede saber que entiende una cosa a no ser que entienda antes las cosa?, esto es, ¿quién puede saber que está cierto de una cosa a no ser que antes esté cierto de las cosa? Además, ¿qué puede ser más claro y más cierto como norma de la verdad, que la idea verdadera? Sin duda, así como la luz se manifiesta a sí misma y manifiesta las tinieblas, así la verdad es norma de sí, y de lo falso (*Ética*, II, Prop. XLIII, y Esc.).

La verdad no requiere de ningún criterio extrínseco que señale la adecuación de la idea en la que se expresa. La verdad aparece tan sólo como el producto de la actividad creativa del sujeto, que tiene en sí mismo las leyes que regulan su función cognoscitiva. Dios, en tanto causa inmanente, se traduce en la fuerza creativa del propio sujeto, fuerza que se despliega según su propia naturaleza. La verdad resulta un producto del hombre y no una forma que encuentre su principio en Dios. La noción de un Dios inmanente termina, de este modo, por eliminar a Dios mismo como criterio de verdad, en tanto la verdad es producto del sujeto mismo y su fuerza creativa.

La noción de Dios inmanente es el principio para otorgar al sujeto la primacía en la determinación de la verdad, oponiéndose, así, como decíamos, a la tradicional definición escolástica de la correspondencia entre el intelecto y la cosa. El hombre adquiere toda primacía en la determinación de la verdad, desplazando a Dios como criterio de la misma. La verdad es un asunto humano y sólo humano, dado que Dios, en tanto causa inmanente, se realiza como tal en el poder de pensar humano.

Este planteamiento, y la noción que se revisará más adelante del valor fundado en la naturaleza del sujeto como conato y perseverar en el ser, aparecen como momentos de una concepción del hombre en la cual, éste, aparentemente, desplaza a Dios y se coloca como fundamento no sólo de toda certeza, sino del propio bien, dado que adquiere una autonomía epistemológica y ética, fundada en la determinación de Dios mismo como su causa inmanente.

La filosofía de Spinoza, al concebir el sujeto como autómata espiritual y como conato o una esencia que se define por perseverar en el ser, podría sentar las condiciones para ver en el hombre un ser que se da su forma a sí mismo, frente a un Dios que ha muerto. En este sentido, Dios como puro poder de existir y orden inmanente, y el sujeto como principio de la verdad y del bien, se constituyen como polos de una concepción inmanentista que parecería dar lugar un ateísmo en el que no es posible pensar la salvación, entendida como la plenificación y la conservación del sujeto en un Dios personal.

Para hacer expresos estos planteamientos, acerquémonos a la concepción spinoziana del hombre justo como conato y como fuente del propio valor moral.

*

Spinoza, a partir de la doctrina de la correspondencia entre los atributos, establece que, dado un modo del atributo extenso, existe otro modo del atributo pensante que es su idea. Así, el alma humana se determina no sólo como modo del atributo del pensamiento, sino como la idea de un modo del atributo extenso. El cuerpo aparece como objeto del alma, en tanto éste es lo ideado o representado por ella.

> *El objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto y nada más.*
>
> De aquí se sigue que el hombre consta de alma y cuerpo, y que el cuerpo humano, tal como lo sentimos, existe (*Ética*, II, Prop. XIII y Cor.).

Ahora bien, en tanto que el alma es la idea del cuerpo, la forma de la misma se encuentra determinada por la forma de aquél. En otros

términos, el contenido de la idea que es el alma del sujeto, está dado por la materia que le proporciona el cuerpo, en tanto es su objeto.

Así, el conocimiento del sujeto necesariamente encuentra su principio en su cuerpo. En la medida en que el cuerpo vivo es afectado y percibe múltiples objetos, es que el sujeto podrá tener idea de ellos:

> *El alma humana es apta para percibir muchísimas cosas y tanto más apta cuanto de más modos puede disponer de su cuerpo.*
>
> El cuerpo humano, en efecto, es afectado por los cuerpos externos de muchísimos modos y está dispuesto para afectar los cuerpos externos de muchísimos modos. Pero todo lo que acontece en el cuerpo humano deber percibirlo el alma humana; luego el alma huma es apta para percibir muchísimas cosas y tanto más apta para, etc. (*Ética*, II, Prop. XIV y Dem.).

El alma puede conocer ya que su cuerpo es afectado por diversos modos o cuerpos del atributo extenso. Es en tanto que el cuerpo está vivo, y es capaz de actuar y ser afectado, que el alma misma tendrá conceptos y podrá realizar su forma como idea. En este sentido, la afirmación del cuerpo se traduce en la afirmación del alma, ya que la idea en la que ésta se constituye, tendrá mayor contenido. La vida que se expresa en el atributo extenso en la producción de ilimitadas cosas animadas, que se afectan y modifican entre sí, es el fundamento para que el cuerpo del sujeto, al percibir y ser afectado de diversas maneras, produzca una mayor perfección en la idea que aparece como su alma. En tanto el cuerpo exprese de manera más amplia la vida que es su principio, percibirá y se verá afectado de más formas, afirmará su capacidad de acción y, por ello mismo, el alma, al ser la idea del cuerpo, obtendrá más representaciones en las que satisfará su esencia como conocimiento.

La crítica nominalista spinoziana tiene, como consecuencia, no sólo una determinación de diferentes productos de la imagi-

nación, en términos de ideas inadecuadas (como la lógica escolástica, que no representa las leyes naturales) y una determinación de la forma de la idea verdadera, sino también una revaloración de las cosas concretas y entre ellas, del cuerpo del sujeto. El cuerpo es una modificación del atributo extenso en la que las leyes de la naturaleza se realizan como tales, al ser su principio y orden inmanente. Por ello, el cuerpo adquiere una importancia fundamental en el pensamiento de Spinoza, ya que no aparece como materia opaca plagada de potencialidad, ni como cárcel del alma. Por el contrario, resulta un objeto a partir del cual se determina la forma del alma misma, en tanto que ésta es justo su idea.[19]

Spinoza pone énfasis en la necesidad de considerar la forma del cuerpo, no sólo en tanto forma o modo del atributo extenso que dota de contenido al alma en tanto modo del atributo pensante, sino también como modo que expresa la vida de Dios inmanente:

> En efecto, nadie ha determinado hasta aquí lo que puede el cuerpo, esto es, la experiencia no ha enseñado hasta ahora a nadie lo que puede el cuerpo por las solas leyes de su naturaleza, en cuanto se lo considera como cosa corpórea [...] , y lo que no puede, sin ser determinado por el alma. Pues nadie ha conocido hasta aquí tan exactamente la fábrica del cuerpo como para poder explicar todas sus funciones [...] (*Ética*, III, prop. II, Esc.).

---

[19] Cfr. Kaminsky, *Spinoza, la política de las pasiones*, p. 32: donde se comenta la importancia del cuerpo en el pensamiento de Spinoza, como principio de conocimiento: "Sabemos que el cuerpo del hombre es cierto modo de la extensión (*res extensa*) en acto y que constituye el objeto de la idea que da contenido al alma humana (*res cogitans*). Sabemos, también, que las aptitudes del cuerpo, su capacidad de afectar y ser afectado, perfeccionan, en tanto objetos del alma, las aptitudes de la misma [...]

"De modo que las huellas o trazas corporales no conforman tan sólo un juego de impresiones extensiva sino, también, paralelamente, la aptitud constitutiva-cognoscitiva de las ideas del alma.

"Entonces, debemos destacar que el alma humana forja ideas y conoce, pero implicada necesariamente por la mediación del cuerpo propio".

El cuerpo expresa la vida divina y el orden inmanente que se encuentra en él en tanto modo del atributo extenso. El cuerpo, así, se determina según las leyes de su naturaleza y presenta una actividad que no se ve determinada directamente por el alma, sino por sí mismo, precisamente en tanto ámbito expresivo y constitutivo de leyes naturales que son su principio.

Ahora bien, estas concepciones encuentran su complemento en la determinación de los atributos extenso y pensante como aspectos de la misma actividad y el mismo poder de existir en el que la sustancia se realiza como tal. Para nuestro autor, lo que sucede en el cuerpo, sucede también en el alma, dado que ambos representan aspectos del absoluto poder de existir en el que Dios, como causa inmanente, afirma su forma.

En este sentido, Spinoza señala que las afecciones del cuerpo y las ideas del alma *son una y misma cosa* y siguen un mismo orden inmanente, pues aparecen justo como manifestaciones de un mismo principio uno:

> Esto se entiende más claramente por lo que se ha dicho en el Escolio de la Prop. 12 de la parte II, a saber: que el alma y el cuerpo son una y misma cosa, concebida ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión. De donde resulta que el orden o encadenamiento de las cosas es uno solo, ya se conciba la Naturaleza bajo este atributo, ya bajo aquél; y por consiguiente, que el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo es, por eso, simultáneo con el orden de las pasiones del alma (*Ética*, III, Prop. II, Esc.).

Al ser el cuerpo y el alma aspectos de un mismo poder existir, presentan una correspondencia en su forma. Cuerpo y alma aparecen como expresiones simétricas de un mismo orden inmanente y por ello presentan una identidad en la estructura de su despliegue.

En este marco es posible situar la noción spinoziana de *perseverar en el ser* o *conato*. Según Spinoza el hombre se caracteriza

como una fuerza que tiende a afirmar su existencia través de los modos de los atributos extenso y pensante en los que se constituye. El hombre aparece como conato o perseverar en el ser, en tanto la afirmación del poder existir de su principio inmanente, la sustancia, se actualiza como la realización de su propia forma en tanto un modo del atributo extenso que guarda correspondencia con un modo del atributo pensante.

> *Cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por perseverar en el ser.*
> Las cosas singulares, en efecto, son modos por los cuales se expresan de cierto y determinado modo los atributos de Dios: esto es, cosas que expresan de cierto y determinado modo la potencia de Dios, por la cual Dios es y obra, y ninguna cosa tiene en sí nada por lo cual pueda ser destruida, o sea, que quite su existencia, sino que, por el contrario, se opone a todo lo que puede quitar su existencia; por tanto se esfuerza, en cuanto puede y está en ella, por perseverar en su ser (*Ética*, III, Prop. VI y Dem.).

El esfuerzo con el que cada cosa persevera en su ser, es idéntico a su propia esencia. Cada modo de los ilimitados atributos se determina como tal, en tanto su esencia se caracteriza por perseverar en el ser. La vida misma del cuerpo, la cual da lugar a la capacidad de obrar y ser afectado, o la del alma, fundamento de la caracterización del sujeto como autómata espiritual, se traduce en un perseverar en el ser, que constituye la esencia del sujeto mismo.

Es en este contexto que Spinoza señala que el perseverar en el ser que determina la forma del hombre, se articula en el deseo. El deseo es el principio en el que la esencia del sujeto se realiza, justo en tanto perseverar en el ser. Ya sea como autómata espiritual o como cuerpo que actúa y es afectado, el sujeto se afirma y se constituye, al poseer un deseo que lo impele a existir:[20]

[20] Kaminsky subraya la importancia del deseo en el sistema filosófico de Spinoza, como estructura a partir de la cual el sujeto, en tanto perseverar en el ser, se determina como tal Cfr. *op.cit.*, p. 43: "Las modificaciones que puede experimentar

> Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama voluntad, pero cuando se refiere, a la vez, al ama y al cuerpo, se denomina apetito; por ende, no es nada más que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente lo que sirve para su conservación, y, por tanto, el hombre está determinado a realizar esto. Además, entre el apetito y el deseo no hay ninguna diferencia, sino que el deseo se refiere generalmente a los hombres, en tanto son conscientes de su apetito y, por ello, puede definirse así [...] El deseo es el apetito con conciencia de él (*Ética*, II, Prop. IX. Esc.).

El sujeto se determina como una naturaleza esencialmente deseante, ya que el deseo mismo es el principio a partir del cual se realiza como conato. El deseo es la esencia del hombre, en tanto éste hace patente su naturaleza como poder existir en el que se satisface el carácter activo de la sustancia que aparece como su principio inmanente.

En este sentido, el deseo mismo es el principio para determinar lo que es el bien y lo que es el mal, ya que su satisfacción, mediante la aprehensión y posesión de diversos objetos, es el fundamento para dar cumplimiento a la forma del hombre como perseverar en el ser. En tanto los objetos satisfacen cabalmente el deseo del hombre, son buenos y, en tanto lo contrarían, son malos, ya que le impiden promover su conato y afirmar su forma como poder existir.

Para Spinoza, las cosas no son buenas ni malas en sí mismas, sino tan sólo en la medida en que son objeto del deseo humano:

> Consta, pues, por todo esto, que no nos esforzamos por nada, ni lo queremos, apetecemos ni deseamos, porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno

[el hombre] no son todas necesariamente nocivas; por el contrario, su potencia de obrar puede ser aumentada y ése es el deseo esencial de lo humano. El perseverar, bien puede ser definido como pasión de ser".

> porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos. (*Ética*, III, Prop. IX, Esc.).

El deseo y su satisfacción son el principio para la determinación del valor. Todo aquello que favorezca la potencia de obrar del hombre, entendido como conato que consta de cuerpo y alma, será bueno. Por el contrario, todo aquello que impida su perseverar en el ser, será malo.

Este autor no ve en el valor una forma trascendente a partir de la cual el hombre oriente su deseo y determine el valor de las cosas concretas. Según él, las cosas valen porque se desean. Así, el bien y el mal son producto de la capacidad racional humana, que encuentra la orientación de sus juicios en la afirmación de su cuerpo y su alma, y en la satisfacción de su propio deseo.[21]

A partir de este planteamiento, Spinoza da cuenta de las afecciones fundamentales de la alegría y la tristeza, y del amor y el odio, que son el marco a partir del cual da cuenta de la génesis y la forma de todas las afecciones.

En la medida en que el sujeto logra la satisfacción de su deseo y, por ello, el incremento de su perseverar en el ser, experimentará la alegría, de lo contrario, al no satisfacer su deseo y ver menguada su existencia, experimentará la tristeza. Cuando el sujeto asocia una causa al objeto que determina su alegría, experimentará el amor

---

[21] Cfr. Deleuze *op. cit.*, p. 238: "¿Qué es el mal? No hay otros males que la disminución de nuestra potencia de actuar y la descomposición de una relación. Aun la disminución de esta potencia de actuar no es un mal sino porque amenaza y reduce la relación que nos compone. Se retendrá, pues, del mal, la definición siguiente: es la destrucción, la descomposición de la relación que caracteriza a un modo. En consecuencia, el mal no puede suponerse sino del punto de vista particular de un modo existente: no hay bien ni mal en la Naturaleza en general, pero hay lo bueno y lo malo, lo útil y lo perjudicial para cada modo existente. El mal es lo malo desde el punto de vista de tal o cual modo. Siendo nosotros mismos hombres, juzgamos el mal desde nuestro punto de vista, y Spinoza recuerda a menudo que habla de lo bueno y de lo malo considerando la exclusiva utilidad del hombre".

hacia esa causa y, de igual manera, cuando asocia una causa al objeto de su tristeza, experimentará odio hacia ella.

Todos los afectos como la gratitud, la ira, el menosprecio, los celos, etc., resultan afecciones compuestas, derivadas de las cuatro pasiones fundamentales de la alegría y la tristeza, del amor y el odio y, en última instancia, de la alegría y la tristeza mismas que, junto con el deseo, determinan la forma en la que el hombre pasa a una mayor o menor perfección, según el incremento o decremento de su perseverar en el ser:

> Hemos visto, pues, que el alma puede padecer grandes mutaciones y pasar a una mayor perfección, ya, por el contrario, a una menor perfección; y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. Por alegría entenderé, pues, en lo que sigue, la pasión por la cual pasa el alma a una mayor perfección. Además, llamo al afecto de la alegría, referido simultáneamente al alma y al cuerpo, placer o regocijo; al de la tristeza, por el contrario, dolor o melancolía [...] Que es el deseo, lo he explicado [...] y fuera de estos tres, no reconozco ningún otro afecto primario: que los demás nacen de estos tres [...] (*Ética*, III, Prop. XI, Esc.).

Cualquier afecto está referido a la satisfacción del deseo humano, ya que el sujeto asocia el cumplimiento de su forma como perseverar en el ser, a diversos objetos. Por ejemplo:

> La *devoción* es el amor hacia aquel que admiramos. (*Ética*, III, Def. X).

> La *irrisión* es una alegría que [nace] cuando imaginamos que hay algo despreciable en la cosa que odiamos (*Ética*, III, Def. X).

Spinoza desgaja la explicación de múltiples afectos, según las afecciones fundamentales de la alegría y la tristeza, y señala una serie de formas de asociación, a partir de las cuales el sujeto articula y relaciona sus afecciones, en función de la satisfacción de su deseo y la

afirmación de su conato. Aquí dejaremos a un lado el análisis de estas formas de asociación, y volveremos nuestra atención a la distinción entre las afecciones activas y las afecciones pasivas o pasiones. Es gracias a esta distinción que Spinoza da cuenta de los tránsitos en el incremento o decremento del perseverar en el ser del sujeto y, con ello, justamente, de la mayor o menor perfección de su forma.

Las afecciones activas son todas aquellas emociones que afirman la capacidad de obrar del sujeto y que se siguen de la naturaleza activa de éste. En esta medida, todas las afecciones activas se asocian con la alegría, porque expresan el poder existir en el que se constituye la forma humana. Las pasiones, por el contrario, son afecciones que el sujeto experimenta de manera pasiva y que pueden ser alegres o tristes, ya que no se siguen de su esencia. Así, al igual que las ideas de la razón se distinguen de las de la imaginación por presentar un carácter activo y seguirse de las leyes de la naturaleza del propio sujeto, las afecciones activas se distinguen de las pasiones en tanto expresan el poder obrar del sujeto mismo y no presentan un carácter pasivo como éstas.

Ahora bien, como decíamos, al ser el alma y el cuerpo aspectos del conato en el que se determina el hombre como perseverar en el ser, las afecciones activas se identifican con las ideas adecuadas de la razón y las afecciones pasivas o pasiones, con las ideas mutiladas y confusas de la imaginación:

> *Nuestra alma realiza ciertas cosas, pero padece ciertas otras; a saber, en cuanto tiene ideas adecuadas realiza necesariamente ciertas cosas, y en cuanto tiene ideas inadecuadas padece necesariamente otras.*
>
> De aquí se sigue que el alma está sometida a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene y, por el contrario, obra tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene (*Ética*, III, Prop. I y Cor.).

El sujeto se determina como perseverar en el ser que ve en las ideas adecuadas y en las afecciones activas la satisfacción de su esencia.

El hombre, en tanto conato, hace de su cuerpo y de su mente, de las ideas y las afecciones en las que se constituye, aspectos de una misma afirmación a partir de la cual da cumplimiento al deseo que lo impele a permanecer en la existencia.[22]

Es aquí que Spinoza utiliza la noción de virtud. La virtud es el incremento del conato del sujeto, gracias a la realización de su principio vital y a la posesión de todo aquello que resulta útil para promover su permanencia en el ser:

> Por virtud y por potencia entiendo lo mismo, esto es, la virtud, en cuanto se refiere al hombre, es la esencia misma o naturaleza del hombre, en cuanto tiene la potestad de hacer ciertas cosas que pueden entenderse por las solas leyes de su naturaleza. (*Ética*, IV, Def. VII).

> *Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar lo que le es útil, esto es, conservar su ser, y puede conservarlo, tanto más dotado de virtud está y, por el contrario, en cuanto cada cual descuida conservar lo que es útil, esto es, su ser, es impotente* (*Ética*, IV, Prop. XX).

La virtud consiste en la afirmación de la esencia del sujeto, que hace actual su naturaleza como conato que consta de alma y cuerpo. La virtud es la realización de la esencia del sujeto, en tanto poder de obrar y existir, que se afirma en la producción de múltiples afecciones alegres e ideas adecuadas y en la posesión de todo aquello que resulta útil para afirmar su propia forma. Este autor no concibe la virtud como la sujeción del cuerpo y la conducta del sujeto a una ley trascendente e impuesta desde su exterioridad. La virtud no es tampoco el cumplimiento de un imperativo categórico

---

[22] Aquí es pertinente señalar que Spinoza hace de la psicología y la ética, el dominio de aplicación del método. Las afecciones son, para este autor, ideas que, al se conocidas clara y distintamente, presentan una adecuación que posibilita la cabal construcción o realización de la esencia del sujeto, según las leyes en la que articula su propia naturaleza.

al cual la variabilidad sensible se tenga que plegar viéndose negada. La virtud es la afirmación de la vida, entendida la vida misma como el incremento del poder existir justo del cuerpo y el alma del sujeto.[23]

Spinoza señala, irónicamente, que la esencia humana, incluida la razón, puede ser sojuzgada por las pasiones, menguando su potencia y su perseverar en el ser. Así, la ley, como puro principio formal, puede verse relegada al nivel de un ideal abstracto y carente de contenido, imposible de realizar. Para nuestro autor la virtud se lleva a cabo a partir de la afirmación del conato humano en tanto cuerpo o modo del atributo extenso que guarda una correspondencia con el alma en tanto modo del atributo pensante. Los deseos nacidos de la razón no pueden por sí mismos gobernar a las pasiones y frecuentemente son negados por éstas:

> El deseo que nace del verdadero conocimiento de lo bueno y lo malo, puede ser extinguido o reprimido por otros muchos deseos que nacen de los afectos por los cuales somos dominados (*Ética*, IV, Prop. XV).

Spinoza no ve en la razón un principio formal coherente consigo mismo e independiente de todo principio material, que pueda someter a la propia variabilidad sensible. La mente, en tanto idea del cuerpo, se ve condicionada y determinada por la forma misma que éste presenta en tanto objeto ideado por ella.

---

[23] Cfr. Zac, "Vie, Conatus, Vertú, Reports de ces notions dans la philosophie de Spinoza", p. 426, donde se señala la forma de la virtud como manifestación de la propia vida en tanto principio inmanente del sujeto, que no atiende más que a sí misma para realizarse como tal: "En fin, aunque el hombre dotado de virtud busque lo útil para sí mismo, la virtud misma es incondicional: nadie, en efecto, se esfuerza por conservar su ser a causa de otra cosa. Al buscar aquello que es útil a la vida, vida del cuerpo y vida del alma, la vida se busca a sí misma. Spinoza está de acuerdo con el rey Salomón en que la virtud es su propia recompensa, lo que él piensa es que la virtud es un logro de la vida y que el signo de este logro es el gozo que la define como el paso de una perfección menor a otra mayor".

De igual manera, Spinoza no ve en el cuerpo y sus pulsiones el principio al cual se deba sujetar la conducta del hombre. El cuerpo, a pesar de que expresa las leyes de la naturaleza, no procura necesariamente la cabal afirmación del conato humano, pues es fuente de una serie de pasiones tristes e ideas de la imaginación, que se traducen en un laberinto de objetos e ideas confusas y mutiladas que no satisfacen cabalmente la afirmación de la esencia humana:

> Los objetos comunes en la vida, que los hombres estiman como el sumo bien, a juzgar por sus acciones, se pueden reducir a tres: las riquezas, la reputación y el placer. Estas tres cosas se adueñan del alma de tal modo, que apenas ésta puede concebir otro bien distinto. El placer, sobre todo, encadena al alma con una fuerza tal que cree descansar en él como en un bien auténtico, impidiéndole, más que ninguna de las otras dos, pensar en una felicidad distinta; pero detrás de su disfrute viene una profunda tristeza que, si no anula la mente, por lo menos la perturba y la embrutece (*La reforma del entendimiento*, p. 28).

Este autor no reconoce de manera necesaria en el cuerpo y las imágenes que nacen de éste, el principio para satisfacer la esencia del sujeto como perseverar en el ser. El cuerpo produce pasiones que orientan al sujeto mismo hacia objetos que son fuente tristeza e insatisfacción y niegan su propio poder existir.

Spinoza no establece una prioridad entre alguno de los criterios que hemos denominado materiales y formales del conato humano, como principio para realizar la virtud, entendida como la afirmación y permanencia del sujeto en el ser. Más bien, señala que una síntesis de ambos criterios es el fundamento para llevar a cabo una adecuada satisfacción de su esencia. Así, la razón se ve teñida de emoción al encontrar en el cuerpo el motor de su realización, y el cuerpo se ve preñado de razón al desplegarse según el poder y la recta orientación que ésta le brinda.

> *El verdadero conocimiento de lo bueno y lo malo, no puede, en cuanto verdadero, reprimir ningún afecto, sino en cuanto es considerado como un afecto* (*Ética*, IV, Prop. XIV).

La síntesis de los aspectos formal y material de la naturaleza del sujeto tiene como consecuencia la plena realización de su vida y de su esencia en tanto afirmación de su naturaleza como modo del atributo extenso y modo del atributo pensante. Los deseos de la razón y los del cuerpo han de conjugarse, de manera tal que el hombre pueda satisfacer su vida cabalmente como poder existir. Las ideas adecuadas y las afecciones activas expresan al unísono la vida del sujeto y, con ella, realizan su esencia como perseverar en el ser.

Así, como venimos diciendo, el propio bien es determinado como la plena actualización de la esencia del sujeto, en tanto vida que se despliega según las leyes de su naturaleza y deseo que se satisface cabalmente justo en la aprehensión de ideas adecuadas y pasiones alegres y dichosas. La producción de afecciones alegres e ideas adecuadas aparece como bien a un sujeto que ve, en la cabal satisfacción de su deseo, la realización de la virtud:

> *El conocimiento de lo bueno y de lo malo no es nada más que el afecto de la alegría o la tristeza en cuanto somos conscientes de él.*
>
> Llamamos bueno o malo lo que es útil o perjudicial para la conservación de nuestro ser, esto es, lo que aumenta o disminuye, favorece o reprime nuestra potencia de obrar. En cuanto percibimos, pues, que una cosa nos afecta con alegría o con tristeza, la llamamos buena o mala; y, por tanto, el conocimiento de lo bueno y de lo malo no es nada más que la idea de la alegría o la tristeza que se sigue necesariamente del afecto mismo de la alegría y la tristeza. Pero esta idea está unida al afecto de la misma manera que el alma está unida al cuerpo, esto es, esta idea no se distingue, en realidad, del afecto mismo, o sea, de la idea de la afección del cuerpo, sino por el solo concepto; luego, este conocimiento de lo bueno y lo malo no es nada más que el afecto, en cuanto somos conscientes de él (*Ética*, IV, Prop. VIII y Dem.).

Todo aquello que se sigue de las leyes de la naturaleza del propio sujeto resulta el principio de la realización de su esencia y, por ello, aparece como un bien que fomenta su perseverar en el ser. El hombre, concebido como conato que se manifiesta en un modo del atributo pensante y otro extenso, ve el bien en el cumplimiento de su deseo y en la afirmación de su forma como poder existir. La alegría y la adecuación manifiestan, de este modo, la obtención de un bien que se traduce en la satisfacción de la esencia del sujeto.[24]

Aquí cabe subrayar que aun las ideas que no son producto de la actividad del sujeto, pero que afirman su esencia, así como las pasiones dichosas, son bien vistas por Spinoza, ya que representan objetos buenos y útiles que benefician su poder obrar y aumentan su perfección.

Para nuestro autor, si la imaginación brinda al sujeto ideas pasivas que aumentan su poder existir, no necesariamente es objeto de una purificación o eliminación a partir de la cual se lleve a cabo una reforma o enmienda del entendimiento.

El alma, para Spinoza, no yerra por el hecho de imaginar:

> *El alma se esfuerza, cuanto puede, por imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo* (*Ética*, III, Prop. XII).

La sensibilidad y la imaginación no son algo que haya que negar *a priori*, porque aten al alma a la tutela de las ideas inadecuadas.

[24] Cfr. Kaminsky *op.cit*, p. 43, donde se hace expresa la indisoluble identidad que plantea Spinoza entre la esfera de la razón y el orden de las emociones y el cuerpo, en relación con la determinación del bien: "La hipótesis intelectualista también se ve fuertemente desmentida o, al menos, marcadamente circunscrita, porque las ideas no son para Spinoza, los únicos modos del pensar. En efecto, las cadenas de determinaciones afectivas también son en el alma, modos de pensar, en el orden de lo gnoseológico.

"La conciencia como re-flexión, la acción reflexiva del deseo, presupone los modos afectivos e ideativos del pensar, desde su estado más confuso e inadecuado hasta las formas claras y distintas del conocimiento adecuado".

Si los placeres corporales y las ideas de la imaginación son útiles para llevar a cabo un incremento del conato del sujeto, son motivos a partir de los cuales éste realiza su virtud:

> Nada, ciertamente, sino un sombría y triste superstición, prohíbe deleitarse. Pues, ¿por qué ha de ser más decoroso saciar el hambre y la sed, que desechar la melancolía? Tal es mi norma y tal es mi convicción. Ninguna divinidad, ni nadie sino un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni computaremos como virtud las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas semejantes que son signos de un ánimo impotente; sino que, al contrario, cuanto mayor es la alegría por la cual somos afectados, tanto mayor es la perfección a la que pasamos (*Ética*, IV, Prop. XLV, Esc.).

La realización del conato del hombre se ve determinada no sólo por la actualización de su esencia como afirmación, sino también a partir de la aprehensión pasiva de diversos objetos que favorecen su perseverar en el ser. Las pasiones dichosas y las ideas de la imaginación son una vía para promover la forma del hombre como poder de existir.

La ética de Spinoza no se funda en una epistemología que señale una vía negativa, la cual suponga la cabal afirmación del hombre gracias a su desprendimiento del mundo de la multiplicidad y su vínculo con Dios en tanto principio trascendente. La ética spinoziana no sostiene un ascetismo que exija un rechazo de todos los objetos finitos, a partir del cual el sujeto trascienda el orden del devenir, para acceder al contacto con lo Uno. Por el contrario, ésta se constituye como una *ética de la acción* que promueve una *vía afirmativa*, en la que la realización de la esencia del sujeto justo como afirmación de todo aquello que fomenta su conato, es el principio de la propia virtud. La satisfacción de la esencia activa del sujeto, tanto en su aspecto corporal como en el pensante, es el principio para alcanzar su perfección, aun si esta satisfacción se encuentra apoyada en dichas pasivas. Toda comprensión de la

esencia del sujeto, ajena al criterio de la vida, conduce a negar su forma misma y someterla a las ideas inadecuadas de la imaginación y a las penosas pasiones de la tristeza y la impotencia.

Para Spinoza, el hombre libre, el hombre que actúa según las leyes de su naturaleza, ve en la vida, y no en ninguna idea que la niega, el cumplimiento de su esencia:

> *El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida.*
>
> El hombre libre, esto es, el que vive según el sólo dictamen de la razón, no es guiado por el miedo a la muerte, sino que desea el bien directamente, esto es, desea obrar, vivir, conservar su ser, teniendo por fundamento el buscar la propia utilidad, y, por tanto, en nada piensa menos que en la muerte, sino que su sabiduría es una meditación de la vida (*Ética*, IV, Prop. LXVII).

La vida es el criterio fundamental para determinar los objetos del deseo que posibilitan la satisfacción de la esencia del sujeto. En la medida en que dicha satisfacción se vale de objetos que incrementan su permanencia en el ser, esta realización es sinónimo de virtud y, por ello, fuente de vida, independientemente de si estos objetos provienen de la fuerza creativa del sujeto o le son dados de una manera pasiva. Para Spinoza la afirmación de la vida aparece como corazón de la virtud, y por ello también como punto de gravedad de toda reflexión sobre los horizontes de la cabal formación del carácter del sujeto.[25]

---

[25] Llegados a este punto es adecuado revisar las consideraciones lógicas y ontológicas que hacen de la filosofía de Spinoza una filosofía de la afirmación y de la vida. Para Spinoza, lo real es esencialmente afirmación, de manera tal que la virtud, en tanto realización de la vida inmanente al sujeto, no puede fundarse en ningún principio ajeno a su propia forma. Para esto Cfr. Deleuze *op. cit.*, p. 53: "Los atributos se afirman formalmente de la sustancia de la que constituyen la esencia y de los modos de los que contienen las esencias. Spinoza no cesa de recordar el carácter afirmativo de los atributos que definen la sustancia, como la necesidad para

Este planteamiento respecto del papel de la vida en la ética de Spinoza, cobra relieve precisamente tanto por la determinación de las ideas inadecuadas de la imaginación (que niegan la forma del sujeto como autómata espiritual), como de aquellas pasiones tristes como el odio, el miedo, la humildad, etc., que se articulan en una serie de discursos de corte político y teológico-político. La determinación y el rechazo de múltiples emociones pasivas y los discursos de orden teológico-político en los que encuentran expresión, constituye un momento a partir del cual el pensamiento de Spinoza exalta la esencia humana como vida.

Por ejemplo, este autor no ve el principio de la virtud en la concepción de un Dios legislador trascendente que establezca arbitrariamente una serie de leyes, a partir de las cuales juzgue y castigue la conducta de los hombres. Para Spinoza, Dios se constituye como un orden inmanente, que se traduce en la capacidad de obrar del sujeto. El hombre mismo no debe realizar sus acciones por temor y conforme a un Dios iracundo y a un juicio final que lo pueda conducir al infierno, sino tan sólo por la vida y el incremento en el perseverar en el ser que implica la práctica de la virtud.[26]

---

toda buena definición de ser ella misma afirmativa. Los atributos son afirmaciones. Pero la afirmación, en su esencia, es siempre formal, actual, unívoca: es, en ese sentido, que es expresiva.

"La filosofía de Spinoza es una filosofía de la afirmación pura. La afirmación es el principio especulativo del que depende toda la *Ética*".

[26] Cfr., Kaminsky *op. cit.*, p. 78: "La humildad, junto con la abyección y otros odios, envidias y demás tristezas, sienta las bases pasionales y psicosociales de aquello que será una nota distintiva del hombre [...]; un estado de afecciones alienante-alienadas, preconstitutivo de todas las formas de servidumbre o esclavitud, económicas, sociales, culturales, etc. Si la *Ética* tiene una inspiración que la recorre sin abandonarla; es la ajenidad absoluta a lo negativo, fundamento de la alineación. La negatividad es la impotencia alienante que, antes que otra cosa, es la política de hombres que favorecen y preconizan las pasiones tristes".

> Si usted hubiese leído mi carta con mayor atención hubiera visto claramente que nuestro disentimiento sólo reside en esto; a saber, si Dios, como Dios, es decir, absolutamente, sin adscribirle ningún atributo humano, comunica a los píos las perfecciones que reciben (según entiendo yo); o bien, como juez; esto último lo afirma usted y, por este motivo, usted define a los impíos, pues dado que hacen lo que pueden conforme al decreto de Dios, sirven a Dios de igual modo que los píos. Pero, en verdad, esto no se sigue de ningún modo de mis palabras; pues yo no introduzco a Dios como juez, y, por tanto, estimo la obra por la calidad de la obra y no por la potencia del operador. Y el premio que se sigue a la obra, la sigue tan necesariamente como se sigue de la naturaleza del triángulo que sus ángulos deben ser igual a dos rectos (*Correspondencia*, Carta XXI).

Nuestro filósofo rechaza la pervertida concepción judeocristiana de un Dios trascendente que juzga las acciones del hombre y exige su autonegación para otorgarle una recompensa después de su muerte. Esta concepción es el resultado del ejercicio de la imaginación que ve en Dios características humanas y no lo concibe como orden y potencia natural. Este autor niega toda determinación de Dios que lo haga el principio de una serie de pasiones tristes e ideas inadecuadas como lo son el temor a la ira divina, a un juicio y a una condena.

La naturaleza, en tanto realización de Dios como causa inmanente, actúa por las solas leyes de su naturaleza, por lo que no podría ser de otra manera de la que es. En este sentido, ella no incurre en imperfecciones o faltas que pudieran dar lugar al pecado. El pecado y la falta son tan sólo ideas de la imaginación, producto de la comparación de la naturaleza con una idea de perfección que no tiene su fundamento en la razón, sino en la imaginación, que coloca las nociones universales como criterio de verdad:

> *Y no parece ser otra la razón por la cual también las cosas naturales, a saber, las que no son hechas por la mano del hombre, se llaman gene-*

> *ralmente perfectas o imperfectas; pues los hombres suelen formar, así de las cosas naturales como de las artificiales que consideran como modelos y creen que la naturaleza (que a su juicio nada hace sino a causa de un fin) las toma en cuenta y se las propone como modelos. Cuando ven, pues, que en la naturaleza sucede algo que no concuerda con el modelo que han concebido para una cosa de la misma índole, creen que la naturaleza misma ha caído en falta o pecado y que deja imperfecta su obra* (Ética, IV, Prefacio).

La noción de pecado es una idea de la imaginación que niega la capacidad de obrar de la naturaleza misma, en tanto desconoce su esencia como vida y supone una separación entre ella y su principio inmanente. Según Spinoza, el hombre, en tanto parte de la naturaleza, no posee ningún pecado original que tenga que pagar mediante una penitencia o una negación de su cuerpo que atormente su alma y que mine su forma como poder existir.

Spinoza denuncia todos aquellos discursos fundados en la imaginación que inculcan en el sujeto temores, odios y una serie de pasiones tristes que se traducen en sendas supersticiones que niegan la cabal afirmación de su esencia:

> La verdadera causa de la superstición es, pues, el temor. Si las pruebas que he dado no satisfacen y se requiere de ejemplos particulares, citaré a Alejandro, que no fue supersticioso y no recurrió a los magos, hasta que, a las puertas de Susa, su suerte le inspiró temores. Una vez vencido, Darío cesó de consultar con los adivinos hasta que la defección de los bactrianos, la persecución de los escitas y el dolor de su herida, que la obligó a guardar cama, vinieran a despertar nuevamente el terror de su espíritu. Entonces, dice Quinto Curcio, se sumió otra vez en supersticiones, vanos juguetes del espíritu humano y, lleno de fe ciega a Aristandro, le ordenó hacer sacrificios para inquirir el resultado de sus asuntos (*Tratado teológico-político*, Int. 5).

La superstición se origina en el temor y, en esa medida, no puede aparecer como un conocimiento cierto, que satisfaga la esencia

humana como vida o poder existir. Spinoza señala cómo diversas doctrinas de corte teológico-político, al sembrar en el hombre supersticiones que cobijan odios y temores, no hacen más que imposibilitar la cabal afirmación de su forma como perseverar en el ser.

Este planteamiento va acompañado con la denuncia de que es una clase social, la detentadora del poder, la que fomenta dichas doctrinas, en su propio beneficio. Así, nociones como la de Dios trascendente que juzga y castiga, de pecado, caída y culpa, aparecen como ideas de la imaginación inculcadas por las monarquías que hacen del judaísmo, el cristianismo y otras religiones, el principio de la negación de la vida del hombre por el hombre:[27]

> Porque, como ya lo hemos mostrado y discretamente observa Quinto Curcio, ***no hay medio más eficaz que la superstición para gobernar a la muchedumbre***. Y ved, aquí, lo que bajo apariencias de religión lleva a los pueblos ora a adorar a los reyes como dioses, ora a detestarlos como azote de la humanidad.
>
> Para obviar este mal se ha cuidado mucho de rodear de gran aparato y culto pomposo a toda religión, falsa o verdadera, para darle constante gravedad y producir en todos un profundo respeto; lo que, dicho sea de paso, ha hecho que entre los turcos toda discusión sea un sacrilegio, y en quienes el espíritu individual está tan lleno de prejuicios que no dejan sitio en él a la razón ni aun a la misma duda.
>
> Pero si el gran secreto del régimen monárquico y su principal interés consisten en engañar a los hombres, disfrazando bajo el

[27] Cfr. Kaminsky, *op. cit.*, p. 158: "La filosofía de Spinoza es subversiva [...] porque su analítica de las pasiones supo poner al desnudo y asestar un certero ataque a los mecanismos y procedimientos político-imaginarios (ilusiones, supersticiones, mitos, creencias, ideologías) del sojuzgamiento inmanente de los hombres por los hombres mismos [...] Representantes de la hipocresía y del cinismo políticos, de la soberbia y el egoísmo económicos y de la redención salvadora pseudoreligiosa, todos estos ideólogos de las pasiones tristes, son los que supieron torcer las vidas para que los hombres luchen por la esclavitud como si fuera por su libertad, cuestión protagónica en su *Tratado teológico-político* y en su *Tratado político*".

> hermoso nombre de religión el temor que necesitan para mantenerlos en la servidumbre, de tal modo que creen luchar por su salvación cuando pugnan por su esclavitud, y que lo más glorioso le parezca ser el dar la sangre y la vida por servir el orgullo de un tirano (*Tratado teológico-político*, Int. 8, 9, 10).

Spinoza señala la existencia de una serie de discursos de orden teológico-político que afectan la imaginación de los hombres, produciendo en ellos múltiples afecciones tristes que niegan su propia vida, su cuerpo y su entendimiento, para beneficiar a aquel que detenta el poder en un orden político-social determinado. Ideas como un Dios trascendente y castigador, las nociones de pecado y culpa, resultan momentos del discurso de un gobierno monárquico, que se articula en un orden político marcado por la jerarquía. Este orden jerárquico se supone reflejo de un cosmos también jerárquico que tiene, como expresión de su estructura metafísica, precisamente la lógica de géneros y especies. Spinoza lleva a cabo una crítica nominalista a las nociones de trascendencia y jerarquía, a los conceptos universales y a las causas finales, para reestablecer el carácter activo del sujeto, de su cuerpo y de su capacidad intelectual, y subrayar las condiciones para liberarlo de una esclavitud que tiene su fundamento en el sojuzgamiento que promueve una clase social que fomenta en él las ideas inadecuadas de su imaginación y las afecciones pasivas que minan la efectiva afirmación de su propia vida.

Este autor muestra cómo los hombres son esclavos de sus propias pasiones, en la medida en que éstas son el cimiento del orden social que procura su propia negación. Spinoza denuncia la moral del esclavo fundada en una serie de afecciones como la humildad, la mansedumbre, la culpa, el arrepentimiento, el anhelo de perdón y recompensa que, en lugar de promover la vida misma del hombre, son fuente de impotencia y de la instauración de un orden social que le oprime. Spinoza critica algunas emociones y sentimientos pasivos formados por el cristianismo, que encuentran su

principio en doctrinas como el pecado original, la caída y el juicio final. Desde su perspectiva, estas afecciones no son no el principio de la virtud, sino de la negación de la esencia del sujeto y del establecimiento justo de su propia esclavitud. Por ejemplo:

> *La humildad no es una virtud, o sea, no nace de la razón.*
>
> La humildad es una tristeza que nace del hecho de que el hombre considera su impotencia. Pero, en cuanto el hombre se conoce a sí mismo, según la verdadera razón, se supone que entiende su esencia, esto es, su potencia. Por lo cual, si el hombre, mientras se considera a sí mismo, percibe alguna impotencia suya, esto no nace del hecho de que se entiende, sino de que está reprimida su potencia de obrar [...] Por lo cual, la humildad, es decir, la tristeza que nace del hecho de que el hombre considera su impotencia, no nace de una consideración verdadera, o sea, de la razón y no es una virtud, sino una pasión (*Ética*, IV, Prop. LIII y Dem.).

El orden simbólico-afectivo del sujeto, al estar tomado por la tiranía que supone la aceptación pasiva de una serie de discursos de orden teológico-político, da lugar a la negación de su conato a partir de su articulación en afecciones tristes e ideas inadecuadas. Para Spinoza la mente y el cuerpo han de ser momentos de un mismo conato que hace de todas sus imágenes y conceptos, el principio a partir del cual satisface su esencia como perseverar en el ser. Razón y afección son aspectos de la esencia del sujeto como poder existir. La razón, por ello, no ha de desplegarse según la lógica de géneros y especies que ve en el cuerpo la tumba del alma, ni en el alma misma una copia degradada de un principio trascendente, que tenga que redimirse pagando tributo o diezmo a un monarca o pontífice, representante de Dios en la Tierra. Por el contrario, la razón se articula en la determinación de las leyes que, como causas eficientes, se realizan en un objeto concreto, en el sujeto y su propia vida.

En este sentido, el valor es consecuencia del ejercicio de la capacidad racional del hombre que, junto con las exigencias del cuerpo,

da cumplimiento a su deseo mismo que lo impele a existir: las cosas valen porque son objeto de los deseos de la mente y el cuerpo, de la propia vida del sujeto que tiende a satisfacerse cabalmente. El hombre y su capacidad de obrar y pensar son el criterio de la determinación del bien, y no el cumplimiento de una ley dada por una divinidad trascendente e interpretada por un pontífice entre Dios y los hombres. El sujeto mismo y su ímpetu de vida son el principio para determinar lo que es el bien y lo que es el mal.

Así, la constitución del valor queda inscrita dentro de la esfera de la autonomía del hombre. Es en el sujeto que busca practicar la virtud y permanecer en el ser, y no en Dios entendido como una esencia trascendente, que todo valor cobra fundamento, pues el sujeto mismo aparece como la acabada realización de lo real, en tanto *Natura naturante* que se afirma y se contituye en la *Natura naturada.* La doctrina ontológica del sujeto como conato o perseverar en el ser es el principio para el establecimiento de una ética en la que el sujeto aparece como principio constitutivo del valor. El Dios trascendente desaparece en el pensamiento spinoziano, para afirmar el poder obrar del sujeto y su capacidad para constituirse como fuente no sólo de la verdad, sino también del propio bien.

Estas concepciones se hacen expresas a partir de una revisión de la noción spinoziana de libertad. La libertad es resultado de la efectiva realización del principio inmanente del hombre, de las propias leyes de la naturaleza y el orden necesario al que éstas dan lugar. La libertad divina, entendida como una libre necesidad, se despliega en la libertad del hombre, en tanto es su causa inmanente. El sujeto como autómata espiritual, como conato que atiende a su forma como síntesis de los atributos pensante y extenso, se determina como un ser esencialmente libre, dado que actúa según las leyes de su naturaleza y se determina como ámbito expresivo y constitutivo de la sustancia que es su fundamento.

Este autor señala que si el hombre, al nacer, pudiera sustraerse a las necesidades y pasiones que implica la dependencia de la infancia, actuaría de una vez precisamente según las leyes de su natu-

raleza y sería necesariamente libre. Esta plena capacidad de obrar haría que el hombre vieran en todas sus ideas y afecciones objetos adecuados en los que podría satisfacer su esencia. Así, la verdad y el error, el bien y el mal, resultarían momentos superados respecto de la determinación del sujeto como puro poder existir que se constituye en su propia afirmación.

Spinoza ve en el hombre un ser libre, que es capaz de desplegar sin fluctuación alguna su vida infinita y constituirse como tal, al afirmar de forma sostenida su propia naturaleza. Por ello, para nuestro autor, el hombre libre está ***más allá del bien y del mal***, pues no ve en éstos momentos del incremento o decremento de su existencia:

> ***Si los hombres nacieran libres, no formarían ningún concepto del bien y del mal mientras continuaran siendo libres.***
>
> He dicho que es libre aquel que es guiado por la sola razón; por tanto, el que nace libre y permanece libre, no tiene sino ideas adecuadas y, por ende, no tiene ningún concepto del mal y, por consiguiente, tampoco del bien (*Ética*, IV, Prop. LXVIII y Dem.).

Spinoza se refiere a Moisés y la situación del hombre en el paraíso, para ilustrar su concepción del hombre libre, que está más allá del bien y del mal:

> Y esto, como lo otro que acabamos de demostrar, es lo que parece significar Moisés en la historia del primer hombre. En ella, en efecto, no se concibe ninguna potencia de Dios que aquella con la que creó el hombre, esto es, la potencia con la cual miró solamente por la utilidad del hombre; y en tal sentido cuenta que Dios prohibió al hombre libre comer del árbol del conocimiento del bien y del mal y que tan pronto comiera de él, al punto más bien temería a la muerte que desearía vivir (*Ética*, IV, Prop. LXVIII, Esc.).

La realización de Dios en tanto causa inmanente en el sujeto, hace de este último un ser capaz de satisfacer su esencia mediante la

producción de ilimitadas ideas adecuadas y alegres. El sujeto resulta causa formal y eficiente de su naturaleza, siendo ajeno toda moral heterónoma, determinándose como vida que se despliega por sí misma y para sí misma. En este sentido, la prioridad epistemológica y ética del hombre frente a Dios, va acompañada de una prioridad ontológica: el hombre se constituye a sí mismo gracias a su propia actividad y a su capacidad creativa, que tienen como resultado y expresión la figura del hombre libre, del hombre que está más allá del bien y del mal.

Spinoza ve en la afirmación de la vida del hombre, de su poder obrar y pensar, la realización de su esencia y el cumplimiento de su perfección. Dicha realización se despliega sin reconocer norma ni fundamento externo, que la determine en algún sentido. El hombre, de este modo, le arrebata a Dios el principio de la verdad, del bien y de su propia determinación en tanto forma humana. Dios, al ser causa inmanente, muere para renacer en un sujeto amoral, que se constituye como vida absoluta, que no ve en Dios mismo el criterio para juzgar sus ideas ni sus valores, ni para redimirle y otorgarle existencia o una forma determinada. En este sentido, el sujeto de Spinoza lleva implícita una concepción atea de lo real: el hombre, al constituirse como causa eficiente de la realización de sí mismo en tanto vida que se expresa en sus atributos pensante y extenso, y en tanto *Natura naturada* en la que se realiza la *Natura naturante*, retiene para sí toda primacía ontológica, de manera que no requiere a Dios mismo para determinarse como tal. Dios en la filosofía de Spinoza es negado a favor de una afirmación de la naturaleza, entendida como un poder existir que encuentra su foco en el hombre que actúa más allá del bien y del mal, según las leyes de su libre necesidad.[28]

[28] Cfr. Deleuze, *Spinoza, Nietzsche, Kant*, p. 33, respecto a la postura spinoziana frente al problema del bien y del mal, postura que conduce a una ética amoral que desemboca en el ateísmo: "Desvalorización de todas las pasiones tristes (en provecho del gozo): Spinoza el ateo [...] Spinoza no es de los que piensan que una pasión triste tiene algo bueno. Antes que Nietzsche, denuncia todas las falsificaciones de la vida, todos los valores en cuyo nombre despreciamos la vida".

Aquí cabe preguntar, ¿realmente Spinoza ve en el hombre la plena realización de Dios en tanto causa inmanente? El hombre, en la filosofía de este autor, ¿aparece como vértice de lo real, ya que su actividad aparece como la afirmación de la sustancia en tanto poder de existir? ¿Es el sujeto de Spinoza un superhombre que baila al tocar la música de la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo? El sujeto spinoziano y con él su concepción metafísica, ¿se funda en el ocaso de Dios y en el amanecer del hombre libre y poderoso, que es la sola fuente de la verdad, transgrede todos los valores de la moral del esclavo y actúa precisamente más allá del bien y del mal?

En este punto podríamos señalar que la noción de Dios como poder existir, voluntad de poder, eterno retorno de lo mismo o causa inmanente que se constituye en la *Natura naturada*; así como la noción de hombre libre que se da su forma más allá del bien y del mal, resultan planteamientos que acercan a la filosofía de Spinoza al ateísmo: Dios como puro poder existir, a la vez que se traduce en la negación de un Dios personal, da lugar a una constante afirmación que no deja lugar al hombre. Por otra parte, el hombre, al ser realización de Dios en tanto causa inmanente, desustancializa y aniquila a Dios mismo y se coloca como centro de lo real, como superhombre que se constituye como soporte y realización del ser, del eterno retorno de lo mismo o la voluntad de poder, que encuentra justamente en él la expresión en la que se constituye como tal.

¿Es justa esta apreciación del pensamiento de Spinoza? De ser así, ¿se deben interpretar las nociones de Dios como puro poder de existir, y el hombre como un ser libre y amoral; como polos en tensión de una filosofía que hace de la inmanencia el principio del ateísmo? Eterno retorno o poder de existir, y superhombre que es fuente de toda verdad y todo valor, y que está más allá del bien y del mal, ¿no son acaso concepciones complementarias que hacen de la filosofía de Spinoza un sistema que transita de un planteamiento religioso a un ateísmo, en tanto que hace de las reflexiones sobre el anhelo humano de completud y sobre la relación de Dios y el hombre, el motivo para negar a un Dios personal y al hombre

mismo, o para negar a Dios a favor de la elevación del hombre a la forma de un ser que es causa de sí? ¿Qué sentido tendría entonces que Spinoza establezca en su doctrina la forma de un Dios personal? ¿Acaso esta constituye una mera reminiscencia producto de la formación religiosa de nuestro autor, que no cumple una función capital en su sistema? ¿El Dios personal de Spinoza es acaso una mera figura retórica que resulta insuficiente para determinar la orientación de su filosofía?

Aquí, para responder a estas preguntas y determinar la postura de este filósofo frente al planteamiento filosófico-religioso de la relación del hombre y Dios, y con ella, el corte de su metafísica en el marco de la naciente Modernidad, se abordará la determinación ya asentada de Dios como persona, como poder de existir y poder de pensar que se conoce a sí mismo en la síntesis de todos sus atributos, en su entendimiento infinito. También tomaremos en cuenta la concepción del hombre como un ser finito, como un ser que no nace libre y que está atado necesariamente a múltiples pasiones que niegan su esencia, y que sólo puede alcanzar su perfección, la plena realización de su naturaleza, al desplegarse como forma que se comprende en Dios, en el entendimiento infinito mismo de Dios. A partir de estos planteamientos daremos cuenta de los conceptos filosófico-religiosos de la beatitud y la salvación, que determinan y orientan el sentido de la doctrina de este pensador holandés.

DE LA SALVACIÓN

Spinoza, a pesar de que ve en el sujeto un ser capaz de realizar su forma sustrayéndose a las categoría morales del bien y del mal, un ser libre capaz de actuar según las leyes de su propia naturaleza, señala que necesariamente, dado su finitud, se encuentra sometido a múltiples fuerzas exteriores a él mismo, que niegan su capacidad de obrar.

> En el orden natural de las cosas no se da cosa singular alguna sin que se de otra más potente y más fuerte. Pero dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la cual aquella puede ser destruida (*Ética*, IV, Axioma).

> *La fuerza con la que el hombre persevera en existir es limitada e infinitamente superada por la potencia de las cusas externas.*
>
> Es evidente por el Axioma de esta parte. Pues dado un hombre, se da alguna otra cosa, supongamos A, más potente; y dado A, se da, además, otra cosa, supongamos B, más potente que A misma, y así hasta el infinito; y por ende, la potencia del hombre es definida por la potencia de otra cosa e infinitamente superada (*Ética*, IV, Prop. III y Dem.).

El ser humano, en tanto modificación de los atributos pensante y extenso que se articula en un poder existir finito y limitado, se ve afectado por una cantidad ilimitada de modos de los mismos atributos que se le oponen y niegan su esencia. El hombre se encuentra atado a un caudal ilimitado de pasiones e ideas inadecuadas, pues múltiples objetos imprimen en él su forma, de tal manera que éste las recibe de manera pasiva, sin desplegar su capacidad de afirmación.[29]

[29] Cfr. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 141: "Lo que es modo participa de la potencia de Dios: al igual que nuestro cuerpo participa de la potencia

Spinoza, de manea irónica, señala cómo los hombres se creen libres de apetecer ciertos objetos y realizar ciertas acciones cuando, en realidad, no lo son, ya que dichos objetos resultan objetos del deseo, tan sólo debido a su propia pasividad y finitud.

> Así, el infante cree apetecer libremente la leche; y el niño airado la venganza y el tímido la fuga. Además, el ebrio cree decir, por libre decreto de su alma, lo que después, cuando esta lúcido, quisiera haber callado; asimismo el delirante, la charlatana, el niño y muchos otros de la misma laya, creen hablar por un libre decreto del alma, cuando, sin embargo, no pueden contener el impulso que sienten de hablar; así que los hombres se creen libres por esta sola causa: porque son conscientes de sus acciones e ignoran las causas que los determinan y, además, porque los decretos del alma no son nada a parte de los apetitos mismos, que, por lo tanto, varían según la disposición del cuerpo (*Ética*, III, Prop. Esc.).

La forma del sujeto se constituye no sólo a partir de la realización de su deseo en la producción de ideas adecuadas y afecciones activas, sino también a partir de la producción de ilimitadas ideas inadecuadas y afecciones pasivas. Estas últimas son el producto de la determinación finita de éste, que ve su mente y su cuerpo afectados por diversos modos que presentan una potencia de exisitir mayor que la suya propia.

Spinoza señala que los hombres, aún siendo finitos y experimentando múltiples pasiones, se creen libres, capaces de realizar su esencia activamente cuando, en realidad, su forma se constituye en una permanente *fluctuación* que hace patente su incapacidad para satisfacer su esencia como vida o poder existir. Esta fluctuación encuentra su origen en el juego y la tensión entre aquellas

de existir, nuestra alma participa de la potencia de pensar. Lo que es modo es al mismo tiempo parte, parte de la potencia de Dios, parte de la Naturaleza. Experimenta, pues, necesariamente la influencia de las otras partes. Necesariamente las demás ideas actúan sobre nuestra alma, como los demás cuerpos sobre nuestro cuerpo"

afecciones pasivas que atan al sujeto a la aprehensión de múltiples objetos que presentan naturalezas disímiles y aun contradictorias. El cuerpo mismo es fuente de pasiones inestables, que sumergen al hombre en un oleaje emocional en el que su esencia encuentra una incierta realización, justamente por la finitud, la variabilidad y la corruptibilidad de sus objetos. Spinoza hace expresos estos planteamientos al señalar que el sujeto puede amar y odiar simultáneamente las mismas cosas, según la caprichosa disposición afectiva e imaginativa de su cuerpo y su alma:

> *Si imaginamos que una cosa que nos suele afectar con un afecto de tristeza, tiene algo de semejante a otra que nos suele afectar con un afecto de alegría de igual intensidad, le tendremos odio y a la vez la amaremos.*
>
> Es, en efecto, esta cosa por sí causa de tristeza, y, en cuanto la imaginamos con este afecto, le tenemos odio, y, además, en cuanto imaginamos que tiene algo de semejante a otra que nos suele afectar con un afecto de alegría de igual intensidad, la amaremos con un pulso de alegría de igual intensidad, y, por tanto, le tendremos odio y a la vez la amaremos.
>
> *Esta disposición del alma que nace de dos afectos contrarios* se llama *fluctuación del ánimo*; que por ende es respecto al afecto lo que la duda a la imaginación; y la fluctuación del ánimo y la duda no difieren entre sí sino en el más y el menos [...] Pues el cuerpo humano está compuesto de muchísimos individuos de diversa naturaleza y, por tanto, puede ser afectado por uno sólo y mismo cuerpo de muchísimos y diversos modos [...] (*Ética*, III, Prop. XVII, Dem. y Esc.)

El hombre no ve realizada su esencia como un puro poder existir que está más allá del bien y del mal, sino que, dada su finitud constitutiva y la fuerza con que diversos objetos afectan su forma, encuentra la actualización de su forma en un movimiento inconstante articulado en el vaivén emocional al que dan lugar justo las pasiones del cuerpo y las ideas de la imaginación.

La imaginación juega un papel fundamental en la determinación de las fluctuaciones del ánimo. Ésta sostiene un orden mental que niega la esencia del sujeto, al promover ciertos patrones de producción de ideas penosas o tristes. Spinoza señala algunos mecanismos imaginarios de composición, gracias a los cuales el sujeto construye ideas inadecuadas que aparecen como objeto de su propio deseo. La asociación, la condensación, el desplazamiento, la proyección, entre otros, resultan mecanismos de la imaginación que son el principio de la constitución de afecciones tristes e inadecuadas que impiden una cabal actualización de la esencia del sujeto.

La emulación aparece como ejemplo de una proyección imaginaria a partir del cual el hombre atribuye a otros hombres el horizonte de realización de su virtud. Los hombres tienden a emularse entre sí, porque imaginan que el bien se ve determinado por la conducta y los valores que pregonan otros hombres, y no porque dicha conducta y dichos valores se constituyan como lo que es útil para afirmar su propia existencia.[30]

> La *emulación* es el deseo de una cosa que se engendra porque imaginamos que otros tienen el mismo deseo (*Ética*, III, Def. XXXIII).

[30] Llegados a este punto, es importante señalar que Spinoza otorga una dimensión social a la construcción de los afectos. El deseo y la emulación son principio de la socialización del sujeto y, en esta medida, el fundamento de la construcción de un orden simbólico político-social. La imaginación, así, es un elemento necesario en la construcción del plano social, en el que el sujeto ve determinada su esencia de manera pasiva. Cfr. Kaminsky, *op. cit.*, p. 101: "Pierre François Moreau ha apuntado con justicia que Spinoza no se limita a deconstruir lo inadecuado humano (mutilado, confuso, parcial) y su producto sustantivo y compensatorio: lo imaginario; sino que, en la propia *Ética* (y en el *Tratado Político*) restaura, a su modo, la institución imaginaria de la sociedad y expone las diversas alternativas, históricas y teóricas, de una política de las pasiones humanas. Lo imaginario no es un mero subproducto de la maquinaria gnoseológica, sino algo más decisivo; es la argamasa o cemento de lo social."

Spinoza describe la génesis de múltiples afecciones pasivas que tienen su asiento en los mecanismos de composición de la imaginación. La envidia, la desesperación, el remordimiento etc., son para Spinoza emociones de un sujeto que no afirma su forma como poder existir, sino que, al articular su esencia con base en el ejercicio de la propia imaginación, ve ordenada la determinación de su forma por sus propias fluctuaciones de ánimo.

El sujeto se constituye en una serie de ideas que se relacionan entre sí no como causas eficientes y según un carácter claro y distinto, sino por la *fuerza* con la que permanecen en su mente. La intensidad de las ideas, aunada a la serie de contenidos que representan según múltiples mecanismos de la imaginación, hace del sujeto un ámbito en el que la temporalidad lineal se ve quebrada, para ceder su lugar a un juego de fuerzas-símbolos de temporalidad irregular en el que la cabal afirmación del sujeto mismo como poder existir se ve mermada.[31]

Así, una imagen del pasado puede arrebatar a un objeto presente su carácter de objeto adecuado para cumplir la esencia del hombre como vida, y lanzarlo en cambio, a la articulación de su conato en una forma que mina su perseverar en ser.

> *El hombre es afectado por la imagen de una cosa pretérita o futura, con el mismo afecto de alegría que por la imagen de una cosa presente.*
>
> Llamo aquí pretérita o futura, una cosa, en cuanto hemos sido o seremos afectos por ella. Por ejemplo, en cuanto la hemos visto o la veremos, nos ha restaurado o restaurará, nos ha dañado o dañará, etc. En efecto, en cuanto la imaginamos así, afirmamos su existencia; como es, el cuerpo no es afecto por ningún afecto que excluya la existencia de la cosa; y así, el cuerpo es afectado por la

[31] Kaminsky, *op. cit.*, p. 57: "La lógica inmanente de las pasiones es de una naturaleza tal que hasta el tiempo mismo es trastocado y retraducido a términos afectivos que Spinoza denomina: *Duración indefinida del existir*. Estos términos indican [...] antes 'la contextura de la imaginación' que la naturaleza de las cosas y, particularmente, la temporalidad de las mismas".

> imagen de una cosa de la misma manera que si estuviera presente la cosa misma. Pero, sin embargo, como generalmente ocurre que los que tienen experiencia de muchas cosas, fluctúan mientras consideran las cosas como pretéritas o futuras y dudan muchísimo del suceso de la misma, de aquí resulta que los afectos que nacen de semejantes imágenes no son muy constantes, sino que son perturbados generalmente por las imágenes de otras cosas, hasta que los hombres llegan a estar ciertos del suceso de la cosa (*Ética*, III, Prop. XVIII, Esc. I).

El hombre no únicamente aparece como autómata espiritual que produce afecciones dichosas y alegres que satisfacen su esencia como actividad, sino que, al ser finito, experimenta imágenes y pasiones tristes que se ven ordenadas y reforzadas por la estructura de la imaginación. A lo largo de los libros III y IV de la *Ética*, Spinoza describe aquellos mecanismos de la imaginación a partir de los cuales el sujeto mismo deja de satisfacer su esencia como vida.

Spinoza muestra no sólo cómo el hombre es esclavo de un orden simbólico-social que le inculca una serie de ideas inadecuadas que niega su propia capacidad de obrar, sino también de una larga serie de afecciones promovidas por su imaginación y su propia condición finita. El ser humano se determina como esclavo, ya que se constituye en una mente y un cuerpo que no satisfacen la exigencia de su naturaleza como conato y poder existir.

Es en este sentido que Spinoza señala que el hombre, aunque por el ejercicio de su razón pueda determinar aquello que es bueno para su naturaleza, frecuentemente elige lo que es malo y niega su conato. El sujeto, en la mayoría de los casos, es esclavo de sus propias pasiones, pues éstas lo lanzan a aquellos objetos que a todas luces no representan su verdadero bien.

Spinoza señala en el libro IV de la *Ética*:

> El deseo que nace del conocimiento de lo bueno y lo malo, en cuanto este conocimiento concierne al *futuro*, puede ser más

> fácilmente reprimido o extinguido por el deseo de las cosas que son agradables al presente (*Ética*, IV, Prop. XVI).

En ese mismo texto señala:

> Con esto creo haber mostrado la causa de que los hombres sean conmovidos más bien por la opinión que por la razón verdadera y que el verdadero conocimiento de lo bueno y lo malo suscite conmociones del ánimo y ceda a menudo a todo género de concupiscencias; de donde ha nacido el dicho del poeta: *Veo lo que es mejor y lo apruebo, pero hago lo que es peor** [...] (Ética, IV, Prop. XVII. Esc. *Ovidio, *Metamorfosis*, VII. 20. SS.).

Spinoza realiza una descripción del hombre común que vive sujeto a sus pasiones, en tanto muestra su condición finita y los mecanismos de su psique y su cuerpo que revelan su tendencia al error y a lo inadecuado. Esta inadecuación se expresa no sólo en un plano lógico-epistemológico, sino también en los conflictos pasionales, en el delirio, la locura y la enfermedad, en la esclavitud político-social y en un sinfín de sentimientos y construcciones simbólico-colectivas e individuales tristes. La mente del sujeto resulta un laberinto de espejos ondulados y estrellados, en los que éste busca su propia imagen, y sólo logra encontrar fragmentos deformes y mutilados de la misma, ya que su deseo se ve dirigido sobre múltiples imágenes-símbolos inestables producto de su pasividad, que no reflejan en ningún caso un proceso de autodeterminación. El deseo, para Spinoza, es el principio de la realización del sujeto como vida, sólo en tanto se enfoca sobre los objetos adecuados de la razón que promueven su propio conato; de lo contrario, al tender hacia los objetos de la imaginación, es el principio de la negación de su potencia de obrar.

Spinoza lleva a cabo un fino y detallado análisis de corte ontológico-psicológico, para señalar cómo la esencia del hombre se satisface en una serie de patrones mentales y corporales que

niegan su propia fuerza y perseverar en el ser. Las pasiones, los vicios, así como el sostenimiento de un orden político-social jerárquico, son descritos por él en términos de una inadecuada realización de la esencia del sujeto que, en lugar de satisfacer su carácter activo, se diluye en un haz efímero de impresiones e imágenes, que no tiene sustento en su naturaleza activa. Spinoza señala que el sujeto se ve arrastrado y disuelto en el eterno devenir natural, ya que su forma finita se ve arrollada por otros modos con una potencia de existir mayor que la suya propia, que se articulan en su propia lógica inmanente. La libre necesidad divina actúa en la disolución de la mente y el cuerpo del hombre, ya que una serie ilimitada de modos finitos sujetos a leyes lo afectan hasta el punto de negar su esencia.

La inadecuación humana queda reabsorbida dentro de la necesidad natural, que expresa la perfección divina. La inadecuación humana aparece como un momento en el que las leyes de la naturaleza se realizan como pura actividad. La pasividad del sujeto mismo es tan sólo el revés de ilimitados modos más potentes que éste, que son justamente la expresión en la que el poder divino se constituye como tal.

Nuestro autor expresa este planteamiento al mostrar cómo Adán, al desobedecer a Dios y promover su propia caída, su propia negación, no actúa en contra de las leyes de la naturaleza, de Dios mismo, sino que está sujeto a ellas. La negación del hombre. producto de su propia finitud y la fuerza de su imaginación, está ordenada por su principio inmanente, la sustancia, en el que se constituye lo real:

> Además tampoco podemos decir que la voluntad de Adán choca con la ley de Dios y es mala porque desagrada a Dios; pues si algo ocurriera contra su voluntad o si quisiese algo de lo que no fuese dueño, y su naturaleza estuviese determinada de tal modo que, como las criaturas, tuviese simpatía por éste y antipatía por aquellos, no sólo supondría una gran imperfección en Dios, sino

> que también chocaría eternamente con la voluntad de la naturaleza divina, pues dado que esa voluntad no discrepa de su entendimiento, sería igualmente imposible que algo ocurriese contra su voluntad como contra su entendimiento, es decir, lo que ocurriría contra su voluntad debería de ser de tal naturaleza que también chocara con su entendimiento, como un cuadrado redondo. Por tanto, dado que la voluntad o la decisión de Adán, considerada en sí, no era mala, ni, para hablar con propiedad, contraria a la voluntad de Dios, se sigue que Dios puede, antes bien, deber ser, por la razón que Vd. Observa, su causa; pero no en cuanto fue mala, pues el mal que había en ello no era más que la privación de un estado que Adán debería perder a causa de esa acción. Y cierto es que la privación no es algo positivo y se llama así respecto a nuestro entendimiento, pero no con respecto a Dios (*Correspondencia*, Carta XIX).

Según nuestro autor, el orden establecido por las leyes de los atributos pensante y extenso arrasa con la forma del sujeto, en tanto ésta sólo se determina como un espacio momentáneo resultado del tejido y la relación cambiante de los diversas afecciones e ideas en las que se constituye: la finitud constitutiva del hombre aparece como un momento de la afirmación de las leyes naturales, que en la actualización de su forma como poder existir, anula al sujeto mismo. En el plano de la libre necesidad natural el hombre no más que un pliegue efímero que necesariamente ve su forma finita afectada por otros modos más fuertes que se le oponen hasta producir su negación.

Tras estas reflexiones, podemos preguntar ¿Es compatible este planteamiento spinoziano del hombre como esclavo de sí mismo, con aquel del hombre como un ser esencialmente libre, que actúa más allá del bien y del mal? ¿Es posible para el hombre realizar su esencia como absoluto poder de existir y pensar, si se determina como un ser finito? ¿Es posible pensar en el hombre libre, en el superhombre, en el contexto de su determinación como un ser

finito, necesariamente sujeto a las pasiones de su cuerpo y a las ideas inadecuadas de su imaginación?

Aquí, según se ha apuntado, podríamos pensar que la filosofía de este autor conduce al ateísmo, no sólo porque niegue a Dios para afirmar al hombre, sino también porque hace de Dios mismo pura vida ciega, en la que el hombre mismo no tiene lugar. En este sentido, tal vez sería pertinente señalar que Spinoza, a partir de la teoría de la esclavitud, afianza uno de los polos doctrinales en los que se articula su ateísmo, justamente aquel que ve a Dios como voluntad de poderío, frente al cual el hombre está condenado a perecer.

Sin embargo, como se ha adelantado, frente a esta hipótesis, los conceptos de beatitud y salvación, así como de Dios que se conoce en su entendimiento infinito, resultan el principio a partir del cual el sistema spinoziano se ubica dentro de la esfera de un planteamiento religioso en el que es posible la conservación y la plenificación de la esencia del sujeto, en un Dios personal. La teoría de la esclavitud de Spinoza aparece así como una reflexión que, al tiempo que delimita los alcances de la esencia humana como conato, como cuerpo vivo y autómata espiritual, abre definitivamente la doctrina spinoziana a las consideraciones antropológicas de un planteamiento religioso en el que la cabal afirmación de lo humano radica en su vínculo con lo divino.

Es justamente la determinación del pensamiento spinoziano como una concepción que se inscribe en el planteamiento religioso, el principio que nos emplaza a volver a preguntar: ¿Cuál es entonces el sentido y la significación de la convivencia en la doctrina spinoziana de un planteamiento de carácter religioso con aquellas doctrinas que aparentemente conducen al ateísmo? ¿Qué sentido tiene que Spinoza subraye con tanta decisión en el marco del planteamiento religioso tanto la finitud humana producto de la determinación de Dios como mero poder de existir, como la concepción del hombre mismo como autómata espiritual u hombre libre que actúa más allá del bien y del mal? ¿Cuál es la relación

interna entre los planteamientos religiosos y aparentemente ateos en su sistema? ¿Qué orientación doctrinal se debe desprender de dicha relación interna?

Es la respuesta a estas el preguntas el principio que nos permite señalar que la filosofía spinoziana aparece como una filosofía que, toda vez que permite oxigenar y relanzar los planteamientos religiosos tradicionales, por un lado lleva a cabo una *sustancialización de la naturaleza* y por otro otorga al sujeto una *autonomía epistemológica* y *moral* que aparecen como algunos de los rasgos capitales de la naciente Modernidad.

La filosofía spinoziana, al subsumir el planteamiento religioso bajo las exigencias conceptuales a las que da lugar la noción de inmanencia, alcanza una afirmación del hombre como fundamento de la objetividad y como principio del valor. Esta afirmación, a la vez que permite generar un retorno a los principios fundamentales del propio planteamiento religioso –principios que se habían puesto en entredicho por la orientación jerarquizante y estatizante de la filosofía escolástico-tomista–, posibilita una fundamentación de algunos temas de una naciente Modernidad en la que la sustancialización de la naturaleza y la emergencia del sujeto como fundamento de la objetividad y del propio valor, aparecen como temas centrales: ateísmo y religiosidad se fecundan recíprocamente en la doctrina de Spinoza, otorgándole su lugar peculiar en una naciente Modernidad que justamente gracias a la noción de inmanencia, conquista algunos de sus rasgos esenciales.

*

Spinoza, a pesar de que sienta una noción de libertad como realización del sujeto según las leyes de su propia naturaleza, ve también en ésta una afirmación de la voluntad por la que el sujeto mismo hará suyos aquellos objetos que son útiles para incrementar su

perseverar en el ser. El hombre se constituye como un ser libre, no sólo en la medida en la que la *Natura naturante* se realiza en él como su causa inmanente, sino porque posee un poder de afirmar su forma en la aprehensión de los objetos en los que se constituye como tal.

El sistema spinoziano, a pesar de presentar una ontología que tiene como uno de sus fundamentos la noción de ley natural, –noción que implica una férrea necesidad–, otorga al ser humano una capacidad de elección y una afirmación voluntaria de los objetos en los que se determina su esencia, que es justamente el principio de su libertad.

Así, la afirmación de la voluntad, aún contenida en la necesaria estructura en la que se articula lo real y siendo incapaz de entrar en contradicción con ella, aparece como principio de la autodeterminación del sujeto.

> Pero veo que yo hubiera hecho un mundo mucho mejor, si en mi primera carta hubiese contestado con las palabras de Descartes, diciendo que nosotros no podemos saber cómo nuestra libertad y todo lo que de ella depende concuerda con la Providencia; de modo que, según la creación de Dios, no podemos encontrar en nuestra libertad ninguna contradicción, porque no podemos comprender cómo Dios creó las cosas y cómo las conserva [...] En segundo lugar que nuestra libertad no reside en cierta contingencia ni en cierta indiferencia, sino en el modo de afirmar o de negar; así que cuanto menos indiferentemente afirmamos o negamos algunas cosa, tanto más libres somos [...] Digo que esto lo podemos entender, en cierta medida, cuando afirmamos algo que concebimos clara y distintamente; pero cuando aseveramos algo que no concebimos clara y distintamente, es decir, cuando toleramos que la voluntad se extienda más allá de los límites de nuestro entendimiento, entonces no podemos concebir de este modo esa necesidad y los decretos de Dios, sino sólo nuestra libertad, la cual siempre incluye nuestra voluntad (sólo en este sentido nuestras acciones se llaman buenas o malas) (*Correspondencia*, Carta XXI).

La libertad es la voluntaria afirmación del sujeto sobre los objetos de su mente y su cuerpo que se traduce en el incremento de su poder existir. Esta libertad, realizada cabalmente, de acuerdo con los principio de la razón, o inadecuadamente, según los dictámenes de la imaginación, concuerda sin embargo con la necesidad divina, dado que el hombre mismo, en tanto modificación de diferentes atributos, expresa las leyes de la naturaleza que resultan su principio inmanente. La capacidad de afirmación o negación del sujeto es el principio por el cual realiza su esencia, dándose forma a sí mismo, siempre de la mano con la inexorable necesidad del orden natural.

Ahora bien, justamente la noción de *libertad* entendida como *voluntaria afirmación*, se encuentra vinculada con un aspecto de la concepción de la razón en Spinoza, que encuentra su forma en la doctrina de las *nociones comunes*. Para este autor, un conocimiento adecuado se determina por la elección, afirmación y asimilación de todos aquellos objetos que concuerda con la naturaleza del sujeto, y fomentan justo su poder existir. Los objetos son buenos en tanto concuerdan con la naturaleza del hombre y promueven su conato. Por el contrario, en la medida que no concuerdan con éste y no promueven su permanencia en el ser, son malos:

> *En cuanto una cosa concuerda con nuestra naturaleza, es necesariamente buena.*
>
> En efecto, en cuanto una cosa concuerda con nuestra naturaleza, no puede ser mala. Será pues, necesariamente buena o indiferente. Si se sienta que es indiferente, es decir que no es buena ni mala, nada se seguirá pues de su naturaleza que sirva para la conservación de nuestra naturaleza, esto es, que sirva para la conservación de la naturaleza de la cosa misma; pero esto es absurdo; será, pues, en cuanto concuerda con nuestra naturaleza, necesariamente buena (*Ética*, IV, Prop. XXXI y Dem.).

El ser humano es capaz de determinar la forma de los objetos, no sólo en tanto señala las leyes de la naturaleza que se realizan en

éstos como su causa eficiente, sino que, también, a partir de la relación que establecen con su propia naturaleza, puede ver en ellos formas concordantes o discordantes que benefician o minan su permanecer en el ser.

En este sentido, el sujeto, con base en la experiencia sensible y corporal, puede discernir aquello que beneficia su naturaleza de aquello que la niega, es decir, distinguir con la razón y afirmar con la voluntad los objetos que concuerdan consigo mismo, haciendo a un lado los que se le oponen y lo niegan. De este modo, el hombre es capaz de afirmar su esencia en la aprehensión y la afirmación de una serie de ideas y objetos que le resultan comunes y amplían su naturaleza misma:

> *Las imágenes de las cosas se unen más fácilmente a las imágenes que se refieren a las cosas que entendemos clara y distintamente, que a las otras.*
>
> Las cosas que entendemos clara y distintamente son: o las propiedades comunes de las cosas, o lo que se deducen de éstas y, por consiguiente, sus imágenes se excitan en nosotros más a menudo; y así puede suceder más fácilmente que consideremos otras cosas junto con éstas más bien que con las demás y, por consiguiente, que se unan más fácilmente a éstas que a las demás (*Ética*, IV, Prop. XII y Dem.).

El hombre puede profundizar racionalmente en la experiencia que el cuerpo le brinda, para desembocar en la determinación de su concordancia o discordancia con los objetos que se le presentan. Esta determinación es el principio para señalar la producción de ideas y emociones dichosas, en las que éste satisfará su esencia adecuadamente. En tanto el sujeto proyecta la afirmación de su voluntad sobre aquello que beneficia su poder obrar, producirá una serie de afecciones activas en las que realizará su esencia como vida y actividad y, podrá a su vez, discriminar y eliminar toda afección que al no ser común y no entrar en concordancia con ésta, aparece como el principio de su negación. Las afecciones alegres son el

principio no sólo para promover más pasiones dichosas en las que el perseverar del ser del sujeto se verá incrementado, sino para eliminar el odio y la tristeza que merman la afirmación de su forma.[32]

Es en este marco que Spinoza señala que justamente el objeto que mejor concuerda con la naturaleza del hombre, es el hombre mismo.

Para este autor, la vida humana sólo florece en la sociedad fundada en la razón. La sociedad aparece como el marco en el que la relación entre los hombres se constituye como el principio de su mutua satisfacción. El hombre es lo más útil al hombre, pues éste le provee los objetos que corresponden con su naturaleza y promueven su perseverar en el ser.

De este modo, según Spinoza, el hombre no es el lobo del hombre, sino que, por el contrario, el hombre es para el hombre un Dios, ya que es en la relación intersubjetiva que el sujeto encontrará los objetos adecuados que, al corresponder con su naturaleza, le permitirán una cabal afirmación de la misma:

> No se da en el orden natural de las cosas nada singular que sea más útil al hombre que el hombre que vive según la guía de la razón. Pues lo más útil para el hombre es lo que concuerda en grado máximo con su naturaleza, esto es, el hombre [...]
>
> Lo que acabamos de mostrar también lo atestigua diariamente la experiencia con tantos y tan claros testimonios, que casi en todos anda la sentencia: el hombre es para el hombre un Dios. Sin embargo, raramente sucede que los hombres vivan según la guía de la razón; pues entre ellos las cosas están dispuestas de tal

[32] En este punto, Cfr., Deleuze, *op. cit.*, Cap XVII, en el cual se pone énfasis sobre la estructura de la teoría de la nociones comunes: "He aquí lo que Spinoza llama una noción común: La noción común es siempre la idea de una similitud de composición en los modos existentes [...] Estas nociones nos hacen comprender, pues, las conveniencias observadas entre modos, ellas no parecen una percepción externa de las conveniencias observadas fortuitamente, sino que encuentran en la similitud de la composición una razón interna y necesaria de la convivencia de los cuerpos".

> suerte que su mayor parte son envidiosos y molestos unos a otros. Pero, no obstante, apenas pueden sobrevivir una vida solitaria, de suerte que la definición que dice: el hombre es un animal social, ha agradado mucho a la mayor parte y, en realidad, las cosas se comportan de tal manera que de la sociedad común de los hombres nacen mucho más beneficios que perjuicios (*Ética*, IV, Prop. XXXV, Cor, I y Esc.).

El hombre es para Spinoza un animal social, en la medida que su mutua colaboración le permite obtener los satisfactores necesarios para poder ganar una adecuada promoción de su conato. El hombre resulta de gran utilidad al hombre, pues sin éste no podría adquirir aquellos bienes que al entrar en correspondencia con su naturaleza permiten la cabal promoción de la misma.

Ahora bien, aquí es importante aclarar que para Spinoza el hombre aparece como un Dios al hombre, no sólo en tanto es el fundamento para otorgarle los propios satisfactores o los bienes en los que se realiza como tal, sino porque, al concordar plenamente con su naturaleza, la acrecienta, y promueve su perseverar en el ser mediante la formación de lo que Spinoza mismo denomina el *individuo superior*.

El individuo superior se constituye como la suma de una serie de sujetos que comparten una naturaleza común. En este individuo superior cada sujeto ve potenciada su forma, justo al nutrirse del poder existir de todos aquellos que lo componen.

> En efecto, si, por ejemplo, dos individuos, enteramente de la misma naturaleza, se unen uno al otro, componen un individuo dos veces más potente que cada uno por separado. Nada, pues, más útil al hombre que el hombre; los hombres, digo, no pueden desear nada más excelente para conservar su ser que el estar todos de acuerdo en todas las cosas de tal suerte que las almas y los cuerpos de todos compongan como una sola alma y un solo cuerpo y se esfuercen todos a la vez, cuanto puedan, por conservar su ser

> y busquen todos a la vez lo útil común a todos [...] (*Ética*, IV, Prop. XVIII, Esc.).

Los hombres, al concordar en naturaleza, forman un sujeto más amplio, en el que la esencia de los mismos se ve aumentada proporcionalmente. Dos hombres unidos por lo común a sus naturalezas constituyen otro más potente, en el cual cada uno ve realizada su esencia de manera más intensa que si la realizara de manera individual. Nuestro autor, al referirse a la unión y correspondencia de los sujetos en un individuo más amplio, presenta un doctrina de corte ontológico y no realiza una figura meramente retórica: cuando un modo del pensamiento es igual a otro, se identifica con éste, constituyendo un mismo modo que, como hemos dicho, posee la suma de las fuerzas de existir de ambos.

En este sentido, resulta posible que las ideas y las afecciones de un sujeto sean experimentadas por otro que posee una naturaleza que se corresponde con la suya. La telepatía y los presagios cobran un marco de inteligibilidad, ya que la *res pensante* aparece como el ámbito de la comunicación inmediata de todas las mentes que poseen una misma forma:

> Pero en cambio, los efectos de la imaginación o las imágenes que extraen su origen de las constitución del alma, pueden ser presagios de algún suceso futuro, pues el alma puede presentir confusamente algún suceso futuro. Por lo cual eso puede imaginárselo tan firme y vívidamente como si tal suceso fuese actual. En efecto, un padre ama de tal modo a su hijo, que él y su amado hijo son casi una sola y misma persona. Y puesto que en el pensamiento debe darse necesariamente la idea de las afecciones de la esencia del hijo y de lo que de ella se sigue; y como el padre, por la unión que tiene con su hijo y de lo que de ella se sigue, es una parte de dicho hijo, también el alma del padre debe participar necesariamente de la esencia del hijo y de sus afecciones y de lo que de ellas se deriva, como he mostrado prolijamente en otro lugar.

> Además, como el alma del padre participa idealmente de lo que se sigue de la esencia del hijo, aquél, como he dicho, puede a veces imaginar algo de aquello que se sigue de la esencia de éste tan intensamente como si lo tuviera adelante (*Correspondencia*, Carta XVII).

La telepatía y la premonición hacen patente la forma de un individuo superior en el que los hombres promueven y acrecientan su esencia, pues éstos se realizan en una instancia que toda vez que se nutre del poder existir y pensar de ellos, aparece también como el ámbito de su actualización. El individuo superior es principio de la afirmación y el incremento del perseverar de los hombres, en la medida que éstos participan de manera inmediata en una entidad superior que entra en concordancia con su naturaleza.

Aquí cabe señalar que la relación inmediata entre los sujetos, que es principio del individuo superior, se hace posible en tanto que éstos profundizan en lo que es común a ellos, es decir, su propia esencia. Así, en la media en que el sujeto afirma su esencia misma como vida y poder existir, saca a la luz aquello que permite su correspondencia con otros hombres: la participación inmediata del sujeto en su propio principio, *el entendimiento infinito de Dios*, las leyes del atributo pensante, –que es síntesis de las leyes o modos infinitos de todo atributo–, es el fundamento para fundar una relación intersubjetiva en la que todos los hombres se realizan al constituir justo un individuo superior.

Spinoza, en *La reforma del entendimiento*, señala cómo el cumplimiento de la esencia del hombre se da en la unión de ésta con su principio inmanente, el entendimiento infinito de Dios o la naturaleza universal. Este entendimiento infinito es el fundamento de la unión de los hombres en una unidad superior a ellos mismos:

> Ninguna cosa, considerada en su naturaleza, puede llamarse perfecta o imperfecta, y esto lo entenderemos bien cuando sepamos que todo lo que sucede observa un orden eterno y obedece a las leyes fijas de la naturaleza universal. Pero la humana debilidad no

> alcanza con su pensamiento aquel orden eterno, aunque concibe una naturaleza humana inmensamente superior a la suya actual y, considerando que nada se opone a adquirir tal naturaleza, se ve incitada a procurarse los medios que la llevan a tal perfección. Todo lo que pueda ser medio que conduzca a ese fin se llama verdadero bien, siendo el sumo bien la toma de posesión de aquella naturaleza superior, a ser posible justamente con otros individuos. En su lugar explicaremos que esta naturaleza está constituida por el conocimiento de la unión de la mente con la naturaleza universal. Así, es que el fin a que tiendo es a adquirir semejante naturaleza e intentar que otros muchos piensen como yo, para que sus entendimientos coincidan con el mío y sus deseos se correspondan a los míos; para eso sólo hace falta comprender, de la naturaleza universal, lo que ella puede enseñarnos para conseguir una naturaleza humana superior [...] (*La reforma del entendimiento*, p. 31).

La edificación del individuo superior radica en la participación inmediata del hombre en su principio inmanente, el entendimiento infinito de Dios. Esta participación inmediata da lugar al vinculo de los hombres a partir de la realización de su naturaleza común, el propio entendimiento divino, en el que los hombres verán realizada y potenciada su esencia. En este sentido, la función de la razón y la aprehensión de las nociones comunes aparecen como la antesala para acceder a una forma de conocimiento no racional en la que el sujeto no ve la realización de su esencia en un movimiento ilimitado (autómata espiritual), ni en la afirmación selectiva de la voluntad sobre aquello que se corresponde con su naturaleza, sino en la vivencia inmediata de su forma como *siendo* en Dios. Spinoza señala que el sujeto es capaz de autoconocerse y autodeterminarse a través de las ideas y emociones en las que se expresa su alma, hasta el punto en el que hace de ésta al ámbito donde tiene su emergencia otro conocimiento de sí mismo más amplio y más profundo, en el que se determina como idéntico al conocimiento que Dios tiene de sí en su entendimiento infinito.

Este conocimiento, que aparece como conocimiento del tercer género, le muestra al sujeto su forma como la idea en la que Dios se conoce y se constituye a sí mismo, y es, a diferencia de la razón que aparece como conocimiento del segundo género, y la experiencia sensible, del primero, conocimiento intuitivo o visión intuitiva, en la que el sujeto, al ser en Dios, se descubre eterno e infinito:

> *Nuestra alma, en cuanto se conoce y conoce su cuerpo bajo la especie de la eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que es en Dios y se concibe por Dios.*
>
> La eternidad es la esencia misma de Dios, en cuanto ésta implica la existencia necesaria. Concebir, pues, las cosas bajo la especie de la eternidad es concebir las cosas en cuanto se conciben como entes reales en virtud de la esencia de Dios, o sea, en cuanto implican la existencia en virtud de la esencia de Dios; por consiguiente, nuestra alma, en cuanto se concibe a sí misma y concibe su cuerpo bajo la especie de la eternidad, tiene conocimiento de Dios y sabe, etc. (*Ética*, V, Prop. XXX y Dem.).

El sujeto, en la medida en la que se vincula inmediatamente con su propio principio, el entendimiento infinito de Dios, toma conciencia de sí como siendo en Él, pues se reconoce idéntico a la idea por la que Dios se conoce y determina como causa de sí mismo. El conocimiento intuitivo o del tercer género es para Spinoza un conocimiento supraracional en el que la afirmación del conato humano se despliega en el entendimiento infinito de Dios en tanto síntesis de Dios mismo como poder absoluto de pensar y poder absoluto de existir.[33]

[33] Cfr. Zac, *op. cit.*, p. 191: "Cuando los hombres siguen el itinerario que Spinoza indica, ellos se salvan, porque ellos viven en y por el entendimiento infinito de Dios. Se produce entonces una unión de conciencias, un acuerdo de entendimientos en el entendimiento infinito de Dios, que hace pensar en eso que los teólogos cristianos llaman la comunión de los santos".

En este contexto, Spinoza retoma la noción neoplatónica del *amor Dei intellectualis*, en el que el sujeto encuentra la plena satisfacción de su esencia en la medida que participa plenamente del amor y conocimiento que Dios tiene de sí, en tanto se conoce justo como siendo su propia causa:

> *Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito:*
> Dios es absolutamente infinito, esto es, la naturaleza de Dios goza de una perfección infinita, y ello acompañada por la idea de sí mismo, por la idea de su propia causa. Esto es lo que [...] hemos dicho que el amor intelectual (*Ética*, V, Prop. XXX y Dem.).

> El amor intelectual del alma a Dios, es el amor mismo de Dios con el que Dios se ama sí mismo, no en cuanto es infinito, sino en cuanto puede explicarse por la esencia del alma humana, considerada bajo la especie de la eternidad, esto es, el amor intelectual del alma a Dios es una parte del amor infinito con el que Dios se ama a sí mismo (*Ética*, V, Prop. XXXVI).

Gracias al amor intelectual a Dios, el hombre participa plenamente del amor que Dios se tiene, pues su alma expresa la propia forma de Dios, que se satisface en su entendimiento infinito, que aparece precisamente tanto como la causa inmanente del hombre, como la idea en que Dios se reconoce y se ama en tanto causa de sí mismo. El amor intelectual de Dios es tanto amor del hombre a Dios, como amor de Dios a sí mismo que engloba al hombre.

En este sentido, señala Spinoza, el hombre, al realizar la tercera forma del conocimiento, experimenta la beatitud y la salvación que resulta de la participación inmediata en la gloria divina producto del absoluto conocimiento y gozo que Dios tiene de sí, en tanto conciencia y persona que se conoce y se ama a través de su entendimiento infinito:

> *Dios, en cuanto se ama a sí mismo, ama a los hombres, y, por consiguiente, el amor de Dios a los hombres y el amor intelectual del ama a Dios es uno y el mismo.*

> Por esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o beatitud o libertad: en un constante y eterno amor a Dios, o sea en el amor de Dios a los hombres. Y este amor o beatitud se llam a en los libros sagrados *gloria* y no sin razón. Pues este amor, ya se refiera a Dios, ya al alma, puede llamarse justamente *satisfacción del ánimo*, porque, ésta, en realidad, no se distingue de la gloria (*Ética*, V, prop. XXXVI, Cor. y Esc.).

El conocimiento que el sujeto tiene de sí como siendo en Dios es el principio para experimentar una beatitud y una salvación que tiene su base en la vivencia de la gloria de Dios, que se funda en el amor que Dios tiene de sí en tanto se conoce como siendo su propia causa. Spinoza retoma las nociones de gloria, beatitud y salvación que, aunque asociadas generalmente a metafísicas creacionistas y de la trascendencia, son utilizadas por él para mostrar la plenificación del sujeto mediante su participación inmediata en un Dios personal.

Para este autor el alma del sujeto es inmortal, a pesar de que su cuerpo se destruya en el orden del devenir y la multiplicidad. La cabal realización del alma como causa de sí misma a partir de su vínculo con el entendimiento infinito de Dios, equivale a una sustracción del orden de los modos finitos que lo afectan hasta el punto de negar su esencia. La vía afirmativa planteada por Spinoza resulta el detonador que permitirá al sujeto acceder al tercer género de conocimiento y conservar su propia esencia al contemplar a Dios, ya sea durante la vida misma, o después de la descomposición del cuerpo.

> La esencia del alma consiste en el conocimiento; cuantas más cosas conoce, pues, el alma con el segundo y tercer género de conocimiento, tanto mayor es la parte de ella que persiste. Y, por consiguiente tanto mayor es la parte de ella no tocada por los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, esto es, que son malos. Así, pues, cuantas más cosas entiende el ama con el segundo y tercer género de conocimiento, tanto mayor es la parte

> de ella que permanece incólume y, por consiguiente, padece menos en virtud de los afectos.
>
> Con esto entendemos lo que toqué [...] y que prometí explicar en esta parte, a saber: que la muerte es tanto menos nociva cuanto mayor es el conocimiento claro y distinto del alma, y, por consiguiente, cuanto más ama el alma a Dios. Además, puesto que del tercer género de conocimiento nace la suma satisfacción que puede darse, se sigue de aquí que el alma humana puede ser de tal naturaleza que la parte de ella que hemos mostrado que perece con el cuerpo, no tenga ninguna importancia respecto a la que persiste (*Ética*, V, Prop. XXXVIII, Dem. y Esc.).

El sujeto logra la salvación de su esencia frente a la violencia del orden de la multiplicidad, en la medida en que logra actualizarla plenamente gracias a un ejercicio constante de la voluntad y del entendimiento, que desemboca en la visión intelectual de Dios.[34] En cuanto el sujeto realiza su conato de manera activa, con base en ideas adecuadas y emociones dichosas, relacionándose con aquello que corresponde consigo mismo, es que irá ampliando su identidad hasta el punto en que, en última instancia, accederá a su propio principio inmanente, Cristo o el entendimiento infinito de Dios, en quien dará satisfacción a su esencia bajo la forma de la salvación o la beatitud.

Spinoza no acepta el dogma de la encarnación, ni las nociones de caída y redención, lo cual no obsta para que vea en Cristo, la

[34] Cfr. Deleuze, *op. cit.*, p. 313: "De hecho, según Spinoza, nuestro poder de ser afectado no será colmado (después de la muerte) por afecciones activas del tercer género si no hemos logrado en la existencia misma experimentar proporcionalmente un máximo de afecciones activas del segundo género y ya, del tercero. Es en ese sentido que Spinoza puede estimar que conserva enteramente el contenido positivo de la noción de salvación. La existencia misma es aún concebida como un tipo de prueba. No una prueba moral, es verdad, sino una prueba física o química, como la de los artesanos que verifican la calidad de una materia, de un metal o un jarrón".

Vida o el Verbo divino, la idea en la cual Dios se conoce y constituye a sí mismo. Cristo o la vida aparece tanto como el principio inmanente de la naturaleza humana, como el horizonte de su cabal afirmación:[35]

> Y para expresar más claramente mi opinión [...] digo finalmente que para salvarse no es en absoluto necesario conocer a Cristo según la carne; de forma muy distinta, sin embargo, hay que opinar sobre aquel hijo eterno de Dios, a saber, la sabiduría eterna de Dios, que se manifestó en todas las cosas y, sobre todo, en el alma humana y, más que ninguna otra cosa, en Jesucristo. Pero sin esta sabiduría nadie puede llegar al estado de beatitud, ya que sólo ella enseña qué es lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo. Y cómo, según he dicho, esa sabiduría se manifestó, ante todo, en Jesucristo, por eso sus discípulos la predicaron tal como les fue revelada por él y mostraron que podrían gloriarse más que nadie del espíritu de Cristo (*Correspondencia*, Carta LXXIII).

Spinoza ve la cabal afirmación de la esencia del sujeto en la creación de ideas adecuadas, afecciones activas y la asimilación de todo aquello que concuerda con su naturaleza. Esta afirmación da como resultado la creación de unidades de ser más amplias y encuentra su culminación en el vínculo del hombre con Dios, con propio el entendimiento infinito de Dios, Cristo, en el que Dios mismo se crea, se conoce, y se ama a sí mismo.

En este sentido, Spinoza ve en el amor al otro, en el *ágape*, el principio de la construcción de un orden intersubjetivo que, dentro o fuera del Estado, al favorecer un orden social justo o en oposición a un tirano, se constituye como la construcción del individuo superior, como la afirmación de Dios en tanto Cristo o el entedi-

[35] Cfr. Zac, *op. cit.*, p. 191: "El entendimiento infinito de Dios es como Cristo, 'Hijo eterno de Dios', porque no se le podría separar. Él es la sabiduría universal, porque él es el conocimiento adecuado de Dios mismo y de todo lo que de él se deriva y, al mismo tiempo, fuente de vida y comunión".

miento infinito por el que Dios mismo se reconoce como siendo causa de sí. El amor al otro o caridad, es el amor que Dios se tiene a sí mismo, en tanto se actualiza en el hombre y en tanto también resulta el vínculo del hombre a Dios. El amor al otro es la vía para realizar la propia esencia del sujeto en Dios o para actualizar el orden divino en el humano.

Este filósofo, refiriéndose al carácter de la enseñanza de los profetas, señala que éstos aciertan al afirmar que el amor del hombre por el hombre, la caridad o ágape, es una vía correcta para conocer a Dios:

> Tiempo es de pasar al segundo punto, a saber: que Dios no exige a los hombres por medio de los profetas, otro conocimiento de sí mismos, que el de su divina justicia y de su caridad, es decir, de aquellos de sus atributos que los hombres pueden imitar arreglando su vida según una cierta ley. Jeremías enseña esta doctrina en términos formales. Así, en el Cap. XX, ver 15 y 16, hablando del rey Josías, se expresa así: *"En verdad tu padre ha bebido y comido, ha sido justo y juicioso y entonces ha prosperado; ha dado su derecho al pobre y al indigente y entonces ha prosperado, porque esto es conocerme verdaderamente, ha dicho Jehová"*. Y las palabras que se hallan en el Cap. IX, vers 24, no son menos claras: *"Que cada uno se glorie solamente de conocerme porque yo, Jehová, establezco la caridad, el bueno juicio y la justicia sobre la Tierra"* (*Tratado teológico-político*, XIII, 20, 21.).

Según Spinoza, la satisfacción de la esencia humana no se traduce en una afirmación de la voluntad de poder que tenga como consecuencia la negación del débil y el excluido a favor de un tirano. Por el contrario, es en la realización del reino de Dios en la Tierra, entendida como la construcción de un orden intersubjetivo justo, que se oponga a todo sistema de gobierno jerárquico, excluyente y opresor, que el sujeto ha de alcanzar la vivencia del individuo superior y la plena afirmación de su esencia. La justicia como expresión de la caridad es la expresión natural de la construcción de un

individuo superior en el que el sujeto hará efectiva la actualización de su principio inmanente, la vida o el entendimiento infinito de Dios, alcanzando así su beatitud o salvación.

Ahora bien, la salvación o beatitud, entendida como la conservación y la plenificación de la esencia del hombre en un Dios personal, resulta un acontecimiento en extremo poco frecuente. La salvación o beatitud aparece como un hecho extraordinario, dado que los hombres, por su condición finita y la tiranía de su imaginación, mueren en la abrumadora mayoría de los casos, según Spinoza, sin siquiera haber atisbado la forma de Dios mismo y su verdadera libertad.

> Con esto he terminado todo lo que quería mostrar acerca de la potencia del alma sobre los afectos y acerca de la libertad del alma. Por lo cual es evidente cuánto prevalece el sabio y cuánto más poderoso es que el ignorante, que es impelido por la sola concupiscencia. Pues el ignorante, aparte de ser impelido de muchos modos por las causas externas y de no poseer nunca la verdadera satisfacción del ánimo, vive, además, casi inconsciente de sí, y de Dios y de las cosas; y tan pronto deja de padecer, a la vez deja de ser. Mientras que el sabio, por el contrario, en cuanto se lo considera como tal, difícilmente se conmueve su ánimo, sino que consciente de sí y de Dios y de las cosas, con una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee la verdadera sabiduría. Pero si el camino que he mostrado que conduce a este fin aparece muy arduo, sin embargo es posible hallarlo. Y ciertamente debe ser arduo lo que se encuentra tan raramente. ¿Cómo, en efecto, sería posible, si la salvación estuviera al alcance de la mano y si pudiera conseguirse sin gran esfuerzo, que la descuiden casi todos? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro (*Ética*, V, Prop. XLII, Esc.).

La noción de salvación se constituye como un criterio a partir del cual la filosofía de Spinoza aparece como una doctrina que conduce

al planteamiento religioso. Este planteamiento ve a Dios como persona, y comprende la plena realización de la esencia del sujeto, como la conservación y la plenificación de la misma en Dios.

En este sentido, Spinoza no resulta un filósofo que haga de su filosofía el principio del ateísmo, sino que, a pesar del rechazo a múltiples dogmas de las religiones judía y cristiana, ve en la relación del hombre con un Dios personal un criterio fundamental que orienta su pensamiento.

INMANENCIA Y AMOR

Spinoza, al recuperar la noción de salvación, empareja un planteamiento de carácter religioso a una concepción inmanentista de lo real ¿Acaso es posible pensar en un planteamiento religioso, junto al concepto de inmanencia? ¿Por qué este autor sitúa el planteamiento religioso mismo en la esfera de una doctrina inmanentista, la cual es el principio de la determinación de sus planteamientos ontológico, epistemológico y ético que, aparentemente, desembocan en el ateísmo?

Nuestro autor, al situar en un mismo horizonte reflexivo sus planteamientos religiosos y su concepción de inmanencia, logra una doble cometido: a la vez que restituye a la propia religiosidad judeocristiana su sentido fundamental *como una voluntaria afirmación de la propia naturaleza humana* que se traduce tanto en el *vínculo del hombre con lo divino*, como en la *realización de lo divino en lo humano* –afirmación ésta que había sido escamoteada por el carácter jerarquizante y estatizante de la filosofía escolástico-tomista de la baja Edad Media–, otorga a la naciente cultura moderna una autonomía del hombre y una sustancialización de la naturaleza, que se constituyen como algunas de sus directrices fundamentales.

Para Spinoza la concepción de lo real como vida y la determinación del hombre como autómata espiritual y como conato que es fuente del valor moral, aparecen no como el principio del ateísmo, sino como vía para recuperar la forma de un hombre que al hacer uso de *su voluntad y su entendimiento*, lleva a cabo una religazón con su propia naturaleza divina. La noción de inmanencia, de esta forma, al desarbolar la metafísica de la transcendencia, la lógica de géneros y especies, y la vía negativa plateadas por la filosofía escolástico-tomista, devuelve al planteamiento religioso su sentido fundamental justamente como la plenificación del hombre a partir de su vínculo con un Dios que se afirma como Dios, en el hombre

mismo. ¿Si no fuera así, qué sentido tendría entonces que Spinoza en la *Ética* ligue sus concepciones epistemológicas y éticas del hombre como principio de la verdad y del valor, a las nociones de *amor Dei intellectualis* y de salvación? La inmanencia, en tanto principio de la formación y promoción de lo humano, desde la perspectiva de Spinoza, es precisamente la única vía de salvación.

Spinoza no es un ateo, ya que el hecho de que niegue y critique diversos aspectos de las dogmáticas judía y cristiana, y de la filosofía escolático-tomista, y señale las consecuencias ético-políticas frecuentemente deplorables que se derivan de ellas, no implica que no vea la realización de la esencia humana en términos de su vínculo con su propio principio, con un Dios que aparece como persona.

> Ya estoy redactando un tratado sobre mis opiniones acerca de la *Escritura*. Las razones que me mueven a ello son:
>
> 1) Los prejuicios de los teólogos, pues se ve que ellos son los que más impiden que los hombres se consagren de veras a la filosofía; por eso me esfuerzo en ponerlos al descubierto y extirparlos de las mentes de los más sensatos;
> 2) La opinión que tiene de mi el vulgo, ya que no cesa de acusarme de ateísmo; me siento forzado a desecharla cuanto pueda;
> 3) La libertad de filosofar y de expresar lo que pensamos; deseo afirmarla por todos los medios, ya que aquí se la suprime totalmente a causa de la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores (*Correspondencia*, Carta XXX).

La inmanencia es para Spinoza el principio para deshilavanar el tejido conceptual de una filosofía escolástico-tomista que, al atizar la esclvitud y la autonegación del hombre mediante el fomento de las ideas inaecuadas y las pasiones tristes, corta de tajo también la emergencia de una sociedad justa en la que el reconocimiento del otro resulta principio de la virtud y de la cabal afirmación del sujeto.

Spinoza reclama una libertad de pensamiento que al recuperar la raíz del planteamiento religioso, –la visión de Dios y el amor a Dios como amor al hombre– descuaja los cimientos de una sociedad feudal que mediante la imposición de una concepción y una experiencia de lo real tuteladas por la noción de trascendencia, había terminado por negar al hombre mismo un contacto con su propio principio vital y la posibilidad de hacer de este contacto el motor de la construcción de su propia forma y su propia sociedad.

Spinoza, a diferencia de Kant, no reconoce limitación alguna: Dios es sus atributos, los atributos son las leyes, las leyes son los modos, y los modos son las leyes, las leyes los atributos y los atributos son Dios: Dios en la filosofía de Spinoza se expresa en el hombre y el hombre, al expresar a Dios, alcanza su plenificación como siendo en Él. Inmanencia y religiosidad se vinculan en la filosofía de nuestro autor, apartando su doctrina del ateísmo.

Ahora bien, es precisamente la inmanencia el principio que, como venimos diciendo, toda vez que permite a Spinoza devolver al planteamiento religioso su sentido fundamental, otorga al sujeto una autonomía epistemológica y ética, y a la naturaleza una matematización y sustancialización, que se constituyen como rasgos de una naciente Modernidad que gana su forma, frente a una Edad Media que ve caer los pilares que soportan su arquitectura: El sujeto como *autómata espiritual* y la noción de idea adecuada, desplazan a la concepción escolástica de la verdad como la correspondencia de la mente a la cosa; la noción de ley natural y las consideraciones cartesianas de la claridad y la distinción, desbaratan el entramado conceptual de la propia lógica de géneros y especies; la forma del hombre como conato que es fuente del valor es el principio de una ética de la afirmación que se opone a la determinación del valor como una forma en sí misma a la que el hombre tiene acceso mediante una vía negativa, que no es más que la concreción de la moral del esclavo.

Spinoza, gracias a la noción de inmanencia, se coloca de lleno tanto en el moderno problema del conocimiento, como en las

modernas reflexiones sobre el infinito que hacen estallar las concepciones ontológicas del medioevo y su correlato en la determinación de un cosmos cerrado y jerarquizado. En este mismo sentido, dicha noción es la brújula que le permite a nuestro autor orientar sus concepciones ético-ontológicas respecto a la autonomía moral del sujeto y la estructura misma del valor moral.

En suma, la noción de inmanencia se opone justo a una trascendencia que se derrumba dejando tras de sí su agotamiento y su incapacidad para satisfacer tanto las exigencias más originarias del planteamiento religioso judeocristiano –el efectivo y recíproco vínculo y promoción entre el hombre y Dios– como la posibilidad de abrir las puertas a una reflexión filosófica moderna en la que el hombre ocupa una relevancia fundamental en la determinación de las esferas del conocer y el actuar, y en la que la naturaleza no aparece como forma degrada de un principio trascendente, sino como actualización misma de lo real, que ha de ser conocida por el propio conocimiento matemático.

La determinación de la noción de inmanencia en el pensamiento spinoziano resulta incompleta si no se ve a la luz de su conexión con el planteamiento religioso tradicional. A diferencia de Nietzsche, el corazón de la fuerza en la que se constituye lo real es *el amor* y *no sólo* la voluntad. El amor que se hace patente en el *conocimiento del tercer género* o *la visión intelectual* es la forma primera y última de la inmanencia, y la inmanencia misma como forma de lo real, es el ámbito en el que Dios –en tanto amor– se afirma como Dios: Inmanencia y religiosidad se fecundan recíprocamente en la doctrina de nuestro autor, estableciendo una dialéctica en la que la afirmación del hombre –y la consiguiente emergencia de la cultura moderna– encuentra su resorte y su principio en el cumplimiento de las premisas del propio planteamiento religioso, y en la que dicho planteamiento religioso no se hace posible sino en la afirmación misma del hombre y Dios en el establecimiento de una sociedad justa que recoge las exigencias ontológicas, epistemológicas y éticas de la naciente cultura moderna.

Inmanencia y amor aparecen como notas fundamentales del pensamiento spinoziano, en la medida que levantan un llamado por el cual el hombre es convidado a afirmar su dimensión divina, que es el principio de su propia forma humana: las pasiones alegres; las afecciones activas; las ideas adecuadas; la afirmación del cuerpo y sus goces; el desenvolvimiento del conocimiento científico; la superación de todo orden simbólico-político opresor; la construcción de una sociedad fundada en la caridad y la justicia; la formación del individuo superior, el conocimiento del tercer género; la promoción misma del hombre que es causa de sí; incluso la superación de la muerte; no dan lugar a un alejamiento del hombre respecto de sí mismo y su mundo, ni tampoco a una muerte de Dios, sino por el contrario, son una simultánea realización del orden divino en el orden humano y una divinización del hombre, por la que el hombre mismo ha de dar el fruto que su naturaleza misma supone, que es la afirmación de su capacidad de amar.

Spinoza no hace renegar al hombre de su condición humana: quizá la fuerza y la sostenida vigencia de su pensamiento radica en ello. Como Sócrates, asegura una inmanencia por la que el hombre construye su propio carácter. En ello se cifra aquello que es divino en el hombre. En ello radica la preocupación spinoziana de elaborar una ética, siéndole fiel así, a la vieja tarea del filosofar.

Bibliografía

Bibliografía básica y fuentes

Aquila, Richard E. "The identity of thought and object in Spinoza", History of philosophy 16 (3), 1978.

Bayle, *Diccionario histórico y crítico*, P. Brunel, Amsterdam, 1730.

Bréhier, Emile, "Spinoza", *Historia de la filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires, 1942, trad. Demetrio Náñez.

Cassirer, Ernst, "Spinoza", *El problema del conocimiento*, FCE, México, 1965, trad. W. Roces.

Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Mario Muchnik, Barcelona, 1975, trad. Horst Vogel.

Deleuze, Gilles, *Spinoza, Nietzsche, Kant*, Labor, Barcelona, 1974, trad. Francisco Monge.

Dujovné, León, "La filosofía de Spinoza y sus fuentes judías", *Introducción a la historia de la filosofía judía*, Israel, Buenos Aires, 1949.

Eisenberg, Paul D., "How to understand *Tractactus de Intellectus Emmendatione?*", en *Journal of History of Philosophy* (9), 1971.

Kaminsky, Gregorio, *Spinoza: La política de las pasiones*, Gedisa, Barcelona, 1990.

Rousset, Bernard, "L'être du fini dans l'infini dans la philosophie de Spinoza", en *Revue de philosophie*, 1986.

Schulz, Walter, *El Dios de la metafísica moderna*, FCE, México, 1961, trad. Elsa Cecilia Frost.

Spinoza, *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988, trad. Atilano Dominguez.

———, *Tratado Breve*, Alianza, Madrid, 1990, trad. Atilano Dominguez.

———, *Pensamientos Metafísicos*, Garnier-Flammarion, París, 1965, trad. Charles Appuhn.

———, *La reforma del entendimiento*, Aguilar, Buenos Aires, 1959, trad. Alfonso Castañón Piñan.

______, *Ética*, FCE, México, 1958, trad. Óscar Cohan.
______, *Tratado teológico-político*, Juan Pablos, México, 1975, trad. Julián Vargas y Antonio Zuzaya.
______, *Tratado político*, Técnos, Madrid, 1985, trad. Enrique Tierno Galván.
Zac, Sylvain, "Vie, Conatus, Vertú, Reports de ces notions dans la philosophie de Spinoza", en *Archives de Philosophie*, Press Universitaires de France, París, 1963.
______, *L'idée de vie dans la phiolosophie de Spinoza*, Presses Universitaires de France, París, 1963.

Bibliografía general consultada

Allendesalazar, O., *Spinoza: filosofía, pasiones y política*, Alianza, Madrid, 1988.
Antonietta, Eduardo, "Spinoza y el antifinalismo", en rev. *Latinoamericana. Filos.*, 1977 (3): 237-249.
Arnaldez, Eduardo, "Spinoza et la penseé arabe", en rev. *Synth.*, 1978 (99): 151-172.
Bearer, Anthony, "Doubt and belief in *The tractatus de intellectus emmendatione*", en rev. *Synth.*, 1978 (99): 121-146.
Boff, L., *Hablemos de la otra vida*, Sal Terrae, Santander, 1981, trad. Juan Carlos Rodríguez Herránz.
Boss, G., "Méthode et doctrine dans la *Traité de la Reforme de l'entendement*", en rev. *Philos. Louvain*, 1978 (76): 93-107.
Bourenesse, René, "Una lettre de Spinoza", en rev. *Philos. Louvain*, 1978 (76): 427-445 (Resume, Summary, 445-446).
Bowman, Careroll R., "Spinoza's idea of the body", en *Ideal. Stud.*, 1971 (1): 258-68.
Brandt, Carlos, *Spinoza y el panteísmo*, Kier, Buenos Aires, 1977.
Brann, Henry Walter, "Schopenhauer and Spinoza", en *J. Hist Philos*, 1972 (29): 181-96.
Brykman, G., "Pourquoi 'la judéité' de Spinoza?" en *Les Nouveaux Cahiers*, París, 1977 (48): 25-31.

Carr, Spencer, "Spinoza's, distinction between rational and intuitive knowledge", en *Philos. Rev.*, 1978 (87): 241-52.

Courtois, Gérard, "Innocence et responsabilité selon Spinoza", en *Arch. Philos.* Droit, 1977 (22): 97-111.

Curley, Edwin M., *Spinoza's metaphysics: An essay in interpretation*, Harvard University Press, Cambridge, 1969.

De Dijn, Herman, "Spinoza'a logic or art of perfect thinking", en *Stud. Spinoziana*, 1986 (2): 15-24.

Di Vona, Peiro, "Le propietá dell'esenza nella filosofía di Spinoza", en *Verifiche*, 1977 (6): 6

Domiguez Atilano, "Lenguaje y hermenéutica en Spinoza" en *Misc. Lom.*, 1978 (36): 301-325.

Doney, Willies, "Spinoza on philosophical skepticism", en *Monist*, 1971 (55): 617-35.

Duchesneau, Francois, "Módele cartésien et módele spinoziste de l'etre vivant", en *Cah. Spinoza*, 1978, (2): 241-285.

Eisenberg, Paul D., "Is Spinoza an ethical naturalist?", en *Cah. Spinoza*, 1978, (2): 107-33.

Falgieras, Ignacio, "El establecimiento de la existencia de Dios en el *Tractatus Brevis* de Spinoza", en *Anu. Filos.*, 1972 (5) : 99-151.

Floistad, Guttorm, "The Knower and de known. An outline of a central topic in Spinoza's Ethics", en *Man World*, 1970 (3): 3-25.

______, "Mind and body in Spinoza's Ethic's", en *Synth*, 1978 (37): 1-13.

Foss, Laurence, "Hegel, Spinoza and a theory of experiencie as closed" *Thomist*, 1971 (35): 435-46.

Friedman, Joel, "How the finite follows from he inifinite in Spinoza's methaphisycal system" en *Synth.*, 1986 (69): 371-407.

Frigo, Gian Franco, "L'ateo dissitema? Il 'caso Spinoza' nella storia de la filosofía tedesca dall'Aufklarug alla Romantik", en *Verfiche*, 1977 (6): 811.

______, "An Overview of Spinoza's Ethics", en *Synth.*, 1986 (69): 67-106.

Furlán, Augusto, "Idea y concepto en Spinoza y Santo Tomás", en *Sapientia*, 1969 (24): 23-48.

Gabaude, Jean-Marc, "Ambiguité spinozienne", en rev. *Ens. Philos*, 1970-1971 (21): 1-7.

———, "Descartes-Spinoza et le mouvement historique de la rationalité", en *Penseé*, 1977 (194), 81-98.

Gaslichet, Francois, "Le problème de l'illusion chez Spinoza", en rev. *Meta. Morale*, 1972 (77): 1-19.

Gallego Salvador, Juan José, "Posible fundamentación del sistema spinoziano a través de su correspondencia", *Est. Filos*, 1978 (27): 63-108.

Gallicet Calvetti, Carla, "Spinoza lettore de Maciavelli", en rev. *Filos. Neoscol.*, 1970 (62): 501-47.

———, "recenti studi spinociani", en rev. *Rosm.* 1972 (66): 179-197.

Guzzo, Augusto, "Incontri con Spinoza", en rev. *Rosm.* 1972 (66): 370-87.

Hador, Jean, "Spinoza, critique de la Bible", *Ann. Insti. Philos.*, 1977: 193-200.

Hallelti, Harol Foster, *Creation, emanantion and salvation. A spinocistic study*. M Nijhoff, La Haya, 1962.

Hampshire, *Spinoza*, Penguin Books, Londres, 1951.

Humber Jeans M., "Spinozas's proof of god's necessary existence", en *Mod. Scool-man.*, 1971-1972 (49): 221-233.

Kogan, J., "Actualidad de Spinoza", en *Cuadernos Americanos*, 1977 (4): 105-118.

Lécrivain, André, "Spinoza et la physique cartésienne (suite): la partie II des Principia", en *Cah. Spinoza*, 1978 (2): 29-206.

Martelli, María Caterina, "Aristocracia di penseiro", en *Sophia*, 1972 (49): 354-356.

Mc Shea, Roberto J., "Spinoza in the history of ethical theory", en *Philosophica F.*, 1976-1977 (8): 59-67.

———, "Spinoza's Human nature and history", en *Philosophical F.*, 1976-1977 (8): 602-616.

Méchoulan, H., "Quelques remarques sur le marranisme et la ruypture spinoziste", en *Studia Rosnethaliana* (Assen), 1977 (11): 113-125.

———, "Spinoza face a quelques textes de origen marrana. Raison du concept de Dieu", *Op., cit* 1977 (11): 25-36.

Méchoulan, H., "Spinoza a la charniére de deux mondes: orthodoxie et heterodoxie", *Ibidem* 126-142.

Mignini, Filippo, "Per una nuova edizione del *Tractatus de intellectus emmendatione*", en *Stud Spinoziana* 1988 (4): 15-34.

Misrahi, Robert, "La possiblité theorique et practique de l'éthique dans le systeme de Spinoza", en *Stude Spinoziana* 1988 (4): 53-61.

Naess, Arne, *Freedom, emotion and self-subsistance. The structure of a central part of Spinoza's Etchics*, Oslo, 1980.

Nathanson, Havrey B., "Spinoza's God: some special aspects", en *Man World*, 1970 (3): 200-203.

Odegar, Douglas, "The body identical with the human mind: a problem Spinoza's philosophy", en *Man World* 1970 83): 579-601.

Parkinson, G. H. R., "Spinoza's on the power and freedon of man", en *Monist*, 1971 (55): 525-53.

Perelman, "Reaison et conduite humanie chez Spinoza", en *Ann. Inst. Philos*. 1977: 189-92.

Radner, Daisie, "Spinoza's theory of ideas", en *Philos. Rev*, 1971 (80): 338-359.

Rensch, Bernhard, "Spinoza's identity theory and modern biophilosophy", en *Philosophical F*. 1971-1972 (3): 193-207.

Revan, I. S., "Aux origines de la rupture spinozinne", en *Revue des etudies juives*, 1964 (123): 359-431.

Robonet, André. "Librée pensée et pensée libre chez spinoza", en *Ann, Inst. Philos* , 1977: 201-10.

Roche Maurice, "Avant-propos", en rev. *Synth*., 1978 (99):3-6.

______, "Le monde philosophique contemporain de Spinoza", en rev. *Synth*, 1978 (99): 19-30.

______, "Le monde scientifique a l'epoque de Spinoza", en rev. *Synth*., 1978 (99): 19-30.

Shmueli, Efraim, "Some similarities between Spinoza and Hegel on substance", *Thomist*, 1972 (36): 645-657.

______, "Hegel's Interpretation of Spinoza's concept of substances", en *Int. J Philos. Relig*. 1970 (1): 176-191.

Sullivan, Celestine, *Critical and historical reflections on Spinoza's "Ethics"*, Berkeley, University of California, 1958.

Ternois, René, "Saint-Éuremond et Spinoza", en rev. *Hist. List. France*, 1965 (65): 1-15.
Tinland, Frank, "Spinoza ou la force d'affirmer", en rev. *Metá. Morale*, 1978 (83): 51-72.
Triedmann, Georges, *Leibniz et Spinoza*, París, Gallimmard, 1962.
Van Riet, G., "Actualité de Spinoza", *Philosophie et religion*: 125-173.
Venegas, Villegas, Egennery, "El derecho en el pensamiento de Baruch Spinoza", en rev. *Filos. C. D.*, 1977 (15): 319-29.
Villegas, Luis Javier, "Spinoza, El desmitificador", *Franciscarum*, 1978 (29), 129-42.
Wiwnpahl, Paul, *Por un Spinoza radical*, México, FCE, 1990.
Zac, Sylvain, *La morale de Spinoza*, París, Presses Univeristaires de Frances, 1959.
_______, *Spinoza et l'interpretation de l'ecriture*, París, Presses Universitaires de France, 1965.
_______, "Le Spinoza de Martial Gueroult", en rev. *Synth.*, 1971 (92): 251-79.
_______, "Rapports de la Religion et de la politique chez Soinoza et J. J. Rousseau", en rev. *Hist. Philos, relig.*, 1970 (50): 1-22.

Spinoza, ¿místico o ateo? Inmanencia y amor en la naciente Edad Moderna, de José Ezcurdia se terminó de imprimir en el mes de julio de 2005, en Editorial Color, Naranjo 96-Bis, col. Santa María La Ribera, México, D. F. En su composición se utilizó tipo Hoefler text de 15:15, 13:13, 10:13, 9:13 y 8:12 puntos; el tiraje fue de 1000 ejemplares más sobrantes para reposición.

"Spinoza no hace renegar al hombre de su condición humana: quizá la fuerza y la sostenida vigencia de su pensamiento radica en ello. Como Sócrates, asegura una inmanencia por la que el hombre construye su propio carácter. En ello se cifra aquello que es divino en el hombre. En ello radica la preocupación spinoziana de elaborar una ética, siéndole fiel así, a la vieja tarea del filosofar."



